PRAD

1938



SPIS RZECZY:

I str.

Ks. Dr Piotr Stopniak, Cerkiew rosyjska wobec bolszewizmu . . 3

Dr Adam Mikiewicz, Dynamizm filozoficzny myśli Newmana a tomizm 32

II

Wigilijna alokucja Ojca św. 52

Przemówienie wigilijne J. Em. Ks. Kardynała Prymasa Hlonda przez radio 54

J. Em. Ks. Prymas Kardynał Hlond o gwiazdce ubogim dzieciom i pomocy zimowej bezrobotnym 57

III

Sól ziemi polskiej. Dzieje sług bożych (rec. *R.*) 60

Żofia Starowieyska-Morstinowa, Kamień i woda (rec. *R.*) . . 60

R. Guardini, Znaki Święte (rec. *X.*) 61

P R Ą D

MIESIĘCZNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM
ŻYCIA KULTURALNEGO I SPOŁECZNEGO

TOM 35 STYCZEŃ—CZERWIEC 1938 ROK 25



STYCZEŃ—CZERWIEC

WYDAWNICTWO ZW. POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ

LUBLIN - - - - - - - - UNIWERSYTET



KS. DR PIOTR STOPNIAK
Lublin

Cerkiew rosyjska wobec bolszewizmu

W encyklice obecnego papieża Piusa XI „Divini Redemptoris” z dnia 19 marca 1937 r. zaraz w pierwszych jej zdaniach czytamy: „...w ciągu wieków następowały jedne wstrząsy po drugich, aż doszło do obecnego przewrotu, który prawie wszędzie albo już się sroży, albo poważną stanowi groźbę, a gwałtownością i rozmiarami zdaje się przerastać wszystko, co Kościół w dawniejszych czasach wycierpiał. Do tego stopnia, że narody w przerażającym znajdują się niebezpieczeństwie popadnięcia na nowo w barbarzyństwo, okropniejsze jeszcze aniżeli to, w którym większa część świata znajdowała się przed przyjściem Zbawiciela Bożego”.

Z dalszego kontekstu encykliki tej widać, że mowa tu o bezbożnym komuniźmie i, o przypadkowej jego nazwie na ziemiach rosyjskich, bolszewiźmie [1], który wyraźnie dąży do zniszczenia wszelkiego ładu społecznego i zburzenia kultury chrześcijańskiej.

Wśród państw i narodów, najbardziej zagrożonych zniszczeniem wszelkiego ładu społecznego i kultury chrześcijańskiej przez bezbożny komunizm, jest niewątpliwie Rosja i jej narody. Prawdą jest, że i gdzie indziej skoro doszedł komunizm do wpływów decydujących i pochwycił władzę w swe ręce, jak choćby na Węgrzech, w Meksyku czy Hiszpanii, zdołał zawieruszyć dotychczasowymi podstawami ustrojowymi, religijnymi i obyczajowymi, nigdzie jednak nie zdołał zakorzenić się tak głęboko i zadomo-

---

[1] *Katoliczeskij Wiestnik* Russkoj Eparchii Wizant.-Słowianskago obriada w Manżurii. Harbin, Mart-Aprel, 1937, nr 3-4, s. 84; *Wielka Historia Powszechna*. Wydawnictwo zbiorowe. Nakładem księgarni Trzaski, Ewerta i Michalskiego. T. VI, cz. II. s. 362 n.

wić tak względnie łatwo jak w Rosji. Ale też i wszędzie indziej burzycielski komunizm natknął się obok mniej lub więcej skutecznych przeszkód w swym pochodzie, na wprost nieprzezwyciężoną tamę w postaci światopoglądu katolickiego, zdecydowanie przeciwstawionego materializmowi komunistycznemu.

W Rosji tego rodzaju tamy komunizm, zwany tu bolszewizmem, w swym burzycielskim pochodzie nie spotkał. Cerkiew prawosławna w Rosji, która miała tylko pozory mocy i siły, pod naporem bolszewizmu załamała się tragicznie. Była zbyt mocno związana z tronem carów, by nie podzielić z nim jego losu. Powiedzenie patriarchy bizantyjskiego w liście do Wielkiego Księcia Wasyla Dymitrowicza (r. 1393), że nie ma cerkwi bez cara [1] stało się złowieszczą wróżbą.

Z tym bizantynizmem spotykamy się już w zaraniu dziejów Cerkwi rosyjskiej. By nie mnożyć przykładów wystarczy podać fakt, że książe kijowski, Izasław II, niezadowolony z kijowskiego metropolity Michała, utrzymującego dość ścisły kontakt z patriarchą carogrodzkim, po jego śmierci w r. 1147 zrywa całkiem z carogrodzkim patriarchatem. Książe Izasław II zwołał biskupów kijowskiej metropolii, kazał im urządzić synod i wybrać nowego metropolitę, nie pytając patriarchy carogrodzkiego. Rok ten 1147—mówiąc nawiasem—należy też uważać za datę, od której zaczyna się wśród wyższego duchowieństwa Cerkwi świadome „prawosławie”, w przeciwieństwie do „łacińśtwa”. Bowiem pewna część biskupów z Nifontem biskupem nowogrodzkim na czele nie chciała uznać nowego metropolity, pozostała wierna patriarsze carogrodzkiemu, a samego księcia Izasława II zaczęto zwalczać, jako podejrzanego w sprawach wiary, siebie zaś przedstawiali, jako obrońców prawej wschodniej Cerkwi na ziemiach ruskich i bojowników właśnie prawosławia [2].

Te pewne przejawy bizantynizmu w zaraniu dziejów Cerkwi na ziemiach ruskich miały jeszcze charakter sporadycznego mo-

[1] Dr Feliks Koneczny, *Dzieje Rosji.* Warszawa 1917. T. I (do roku 1449). s. 448
[2] Tamże s. 178.

że usiłowania niektórych książąt dzielnicowych podporządkowania sobie spraw cerkiewnych. Powoli jednak, zwłaszcza gdy Moskwa zrzuciła z siebie jarzmo niewoli tatarskiej (r. 1480), a pognębiwszy książąt udzielnych, ich dzielnice objęła swymi granicami, Cerkiew zaczyna tracić coraz bardziej swą niezależność na korzyść władzy kniazia moskiewskiego. Podporządkowywanie Cerkwi carowi przybiera na tempie, odkąd Iwan III Groźny, ożeniwszy się z Zofią Paleolog, synowicą ostatniego cesarza bizantyńskiego, po czym przyjąwszy herby bizantyńskie (orła dwugłowego), zaczął się uważać za następcę cesarzów wschodnich i zwać sie panem i samodzierżcą wszech Rusi. Gdy Iwan Groźny uważał się za następcę cesarzów wschodnich, na Moskwę zaczęto patrzeć jako na trzeci Rzym. „Kościół Starego Rzymu — pisze Filoteusz, ihumen jednego z pskowskich klasztorów, do Iwana Groźnego—upadł wskutek herezji apolinaryjskiej, Kościół drugiego Rzymu czyli Carogrodu zburzyli potomkowie Hagary. Lecz Kościół obecny Trzeciego Rzymu — Twej oto dzierżawy lśni bardziej niż słońce... Wiedz zatem, że dwa Rzymy upadły, trzeci zaś stoi niewzruszony, a czwartego nigdy nie będzie”... [1].

Pogląd na carów moskiewskich jako protektorów chrystianizmu coraz bardziej utrwala się i już począwszy od XVI wieku car moskiewski staje się zwierzchnikiem Cerkwi rosyjskiej. Duchowni zwierzchnicy Cerkwi rosyjskiej zeszli w cień. Patriarchowie moskiewscy posiadali wprawdzie olbrzymie bogactwa i wpływy, znaczenie ich jednak sięgało tylko tak daleko, jak daleko na nie zezwalała wola i łaska carska. Dla ilustracji dość będzie wskazać pod tym względem choćby na przeżycia ambitnego i energicznego patriarchy Nikona. Doszedłszy własną zasługą z prostego wieśniaka aż do wysokiej godności patriarszej, dążył on do uniezależnienia Cerkwi i pozyskania niepodzielnych rządów jej sprawami. I faktycznie przez jakiś czas patriarcha Nikon nie tylko bez przeszkód rządził Cerkwią, ale nawet rządził prawie całkowicie i słabym carem Aleksym Michałowiczem, wystarczyła

---

1 Bogumił Jasinowski, prof. Uniw. w Wilnie, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*. Wilno 1933. s. 67.

atoli stosunkowo drobna intryga, aby tenże Aleksy strącił go potem z tronu patriarszego jako niewdzięcznika i skazał go na wygnanie [1].

Po tym pierwszym, krótkotrwałym, ale i ostatnim konflikcie między władzą świecką i duchową, władza carska ostatecznie obróciła Cerkiew rosyjską w podwładny sobie organ administracyjny. Dokonał tego Piotr Wielki w roku 1721, znosząc zupełnie urząd patriarchy i ustanawiając na jego miejsce tzw. Święty Synod, złożony z wyznaczonych przez cara duchownych i świeckich z namiestnikiem cesarskim, oberprokuratorem, na czele. W ten sposób z faktycznych stali się carowie i formalnymi zwierzchnikami Cerkwi rosyjskiej, z którą postępowali tak samo autokratycznie, jak w stosunku do reszty spraw państwowych. Piotr Wielki narzucił jeszcze Cerkwi i specjalny „Regulamin", który, wraz z późniejszymi ukazami carskimi, przekształcił duszpasterzy i ministrów kultu Bożego w wyłączne narzędzie państwa, a niejednokrotnie nawet w szpiegów, donoszących władzom policyjnym o prywatnym i domowym życiu swych wiernych [2]. W tekście przysięgi dla członków synodu, w ułożonej osobiście przez Piotra, czytamy znamienne słowa: „Wyznaję... iż najwyższym sędzią tego kolegium duchownego jest cesarz Wszechrosji, najmiłościwiej nam panujący monarcha" [3].

Ten „Święty Synod", pozbawiony nawet cienia samodzielności i wszelkich pierwiastków kanonicznych, stał się w rzeczywistości tylko „Naczelnym Urzędem Państwowym Wyznania Prawosławnego". Niestety „Święty Synod" od samego początku swego istnienia nawet cenił sobie wysoko ten charakter carskiego, państwowego urzędu i przy nadarzonej sposobności podkreślał, że źródłem jego autorytetu jest właśnie władza świecka.

---

1 Ks. Dr Józef Umiński, prof. Uniw. Jana Kazimierza, *Historia Kościoła*. Podręcznik dla szkół akademickich. Tom II, czasy nowożytne. Lwów 1934. s. 250.

2 Tamże, s. 250 i n.

3 Ks. Adrian Boudou T.J., *Stolica Święta a Rosja*. Przekład z francuskiego Zofii Skowrońskiej. Kraków 1928. Tom I (1814—1847). s. 16.

Carskie zaś ukazy zazdrośnie strzegły, by ktośkolwiek mógł mieć choć najmniejszy wpływ na sprawy cerkiewne. I tak np. oberprokurator Jakowlew otrzymał specjalny „ukaz" carski, jak najsurowiej zabraniający synodowi z kimkolwiek bezpośrednio korespondować. Wszelka korespondencja synodalna w sprawach cerkiewnych mogła być prowadzona tylko za pośrednictwem oberprokuratora. Święty synod całkowicie otrzymał organizację na wzór świeckich urzędów administracyjnych i bez oporu poszedł na wierną służbę carowi i państwu, a przezeń i cała Cerkiew stała się niepodzielnie domeną cara i biurokracji władz państwowych. Hierarchowie Cerkwi zostali wliczeni do różnych stopni urzędników państwowych.

Kodeks Praw Zasadniczych Imperium Rosyjskiego stał się jednocześnie i prawem cerkiewnym. Przeszło sto paragrafów tego kodeksu określało opiekę państwa nad Cerkwią i z całą dokładnością precyzowało funkcje policji w dziedzinie wiary i nabożeństw. Władza świecka, zwłaszcza jej organy policyjne, w myśl wielu artykułów Praw Zasadniczych Cesarstwa miały być obrońcami dogmatów wyznania panującego, to jest prawosławia, i należytego porządku w świętej Cerkwi. Oberprokurator synodu, jako odpowiedzialna głowa Cerkwi, obowiązany był corocznie składać carowi szczegółowe sprawozdanie o stanie Cerkwi. Iwan Aksakow (1823 — 1886), głośny swego czasu publicysta rosyjski i panslawista, podaje bardzo charakterystyczne zakończenie takiego sprawozdania z 1866 r.: „Cerkiew Rosyjska, zawdzięczając najbardziej swój kwitnący stan opiece najczcigodniejszego cesarza, wstępuje w nowy rok swego istnienia z odnowionymi siłami i z najlepszymi obietnicami dla przyszłości [1]. Tak mocne podkreślanie roli cara dla Cerkwi było nie tylko wypływem przejętych tradycji po cesarzach bizantyńskich, którzy przecież byli uważani za protektorów Kościoła, ponadto i wykładców wiary chrześcijańskiej, ale i Prawa Zasadnicze rosyjskie obok ukazów carskich nazywają cesarza „głową Cerkwi" (gława cerkwi), a art.

[1] Władimir Sołowjew, *Rossia i Wselenskaja Cerkow.* Pierewod z francuskawo. Kraków 1908[2]. s. 118—123.

42 Praw orzeka, że monarcha rosyjski jest „najwyższym obrońcą i opiekunem (chranitielem) dogmatów wiary panującej oraz strażnikiem prawej wiary (blustitielem prawowieria) i wszelkiego w Cerkwi świętej porządku” [1].

W świetle przeto tradycji i ustawodawstwa rosyjskiego, można było powiedzieć o wszystkich carach Rosji, odnośnie ich uprawnień cerkiewnych, co niegdyś powiedziano o Piotrze Wielkim: „W Rosji cesarz sam jest Supremus Pontifex, nie rządzi on wedle upodobania kleru, lecz kler winien mu posłuszeństwo” [2]. Ustawodawstwo rosyjskie z carskich czasów nie znało norm ani wyjątków prawnych, ograniczających samowładztwo monarchy zgodnie zresztą ze znanym rosyjskim przysłowiem „Bóg na niebie car na ziemi”, co również dosadnie zaznaczono na pierwszym zaraz miejscu Praw Zasadniczych Cesarstwa, bo w 1 artykule: „Cesarz wszechrosyjski jest monarchą samowładnym i nieograniczonym. Być posłusznym jego władzy samowładnej sam Bóg nakazuje nie tylko pod karą zewnętrzną, lecz również w znaczeniu nakazu sumienia”. Godne są uwagi w tym artykule Praw zwłaszcza ostatnie słowa Bóg nakazuje „w znaczeniu nakazu sumienia”, bo nad tym właśnie Cerkiew czuwać miała, spłacając dług wdzięczności za carską opiekę. I tu leży wielka zasługa Cerkwi dla caratu rosyjskiego, ale stokroć większa szkoda dla Cerkwi i całego chrześcijaństwa, a wprost niepowetowana krzywda dla narodów Rosji. Car w Cerkwi miał posłuszne i potężne narzędzie i w swych samowładnych rządach traktował Cerkiew, jako narzędzie swej władzy. Duchowieństwo prawosławne osłoniło władzę carską sankcją religijną i było powolne i pomocne carowi we wszelkich planach politycznych. Cerkiew tak dalece i tak ślepo zaangażowała się w wiernej służbie caratowi, jako swej widzialnej głowie, to jest naczelnej władzy, że nie zawahała się rzucić na szalę caratu całej swej powagi i wpływów i zmieszała wiernopoddańcze uczucia dla cara ze czcią Boga samego. Dym kadzideł, wśród którego rozbrzmiewały modły za cara, mroczył

---

1 Bogumił Jasinowski prof., dz. c. s. 131.
2 Ks. Adrian Boudou, T.J., dz. c. s. 17.

wśród ludu resztki jasnego sądu, jakie ocalały z oparów wódki i przesądów ciemnoty i lud nierzadko zamiast do Boga modlił się do cara. Jawnie i otwarcie, z całą emfazą pisano w oficjalnych pismach Cerkwi: „Wszelka władza pochodzi od Boga. Lecz carowi rosyjskiemu dana jest szczególna rola, odróżniająca go od innych władców świata. Nie tylko jest monarchą swego kraju i wodzem narodu, jest on od Boga postawiony jako obrońca i opiekun cerkwi prawosławnej... Car rosyjski stanowi nie tylko przedmiot czci, do jakiej ma prawo wszelka prawowita władza, lecz i przedmiot uczucia religijnego, na mocy jego roli w budowie Cerkwi" [1]. Cerkiew, ucząc w imię Boga posłuszeństwo carowi, skojarzyła prawosławie z carosławiem, połączyła je i spoiła wprost w jedną więź mistyczną i z caratu potrafiła uczynić jakby ideologię dla wielomilionowej masy ludzkiej, rozległego Imperium Rosyjskiego. Dosadnie i lapidarnie ujął to profesor Nadieżdin: „Pamiętaj z pokorą nabożną i ze szlachetną dumą, że całe twe życie, byt twój ześrodkowany jest w tym świętym władcy. Bez niego jesteś szeregiem zer, z tą monarszą jednostką zera czynią bilion" [2].

Na tym zespoleniu prawosławia z carosławiem Cerkiew wyszła jak najgorzej. Cerkiew dała caratowi wszystko, co dać mogła, wyzbyła się na jego korzyść nie tylko swych praw kanonicznych ale i boskich. Car był w niej absolutnym panem i to we wszystkich jej sprawach: religijnych, dogmatycznych, moralnych i obrzędowych. Prawda, że za to wszystko, w myśl jakoby przymierza między tronem a ołtarzem, państwowość rosyjska wstąpiła w szranki jako bojowniczka Cerkwi przeciw innym wyznaniom, zwłaszcza przeciw katolicyzmowi, oraz przeciwko raskołom i niezliczonym sektom, które rozsadzały Cerkiew od wewnątrz. Oberprokurator św. Synodu, osławiony Pobiedonoscew, miał nawet oświadczyć, że pierwszym obowiązkiem Rosji jest osłanianie wiary prawosławnej przed wątpliwościami wewnętrznymi i atakami

---

1 Jan Kucharzewski, *Od Białego Caratu do Czerwonego.* Tom II, Warszawa 1935. s. 60.

2 Tamże, tom I. s. 302.

z zewnątrz" [1]. Ależ ta troska o Cerkiew była właśnie wynikiem świadomości jej słabości i stwierdzeniem, że Cerkiew jest wewnętrznie słaba, krucha, wycieńczona zbyt troskliwą opieką państwową, i może ostać się tylko tam, gdzie ma do swej obrony kodeks karny, żandarma i policjanta, jako stróżów prawosławnych dogmatów i sumienia. Carat uczynił z prawosławia dla siebie uniżoną służkę, wyzuł duchowieństwo z czci, z Cerkwi uczynił powolne narzędzie swego despotyzmu, obniżył religię prawosławną w oczach ludu pomimo protekcji monarszej, a raczej z racji tej protekcji. Nawet najbardziej zapaleni obrońcy prawosławia, jak np. historyk, panslawista, profesor Pogodin Michał, (1800—1875 r.) przyznają, że gdyby była dopuszczona w Rosji swoboda religijna, to połowa włościan przejdzie do „raskołu", a połowa wyższych swer (zwłaszcza niewiasty) do katolicyzmu.

Cóż oznacza takie przyznanie się pyta innny panslawista rosyjski, Iwan Aksakow? Oznacza to, odpowiada tenże Aksakow, że połowa prawosławnych tylko pozornie należy do Cerkwi, że trzyma ich przy Cerkwi, tylko strach kar państwowych. I stwierdza dalej, że jest to stan niegodny, smutny, rozpaczliwy.

„W ogóle u nas w Rosji, pisze Aksakow, w sprawach cerkiewnych jak i we wszystkich innych, jest staranie o zachowanie pozoru, decorum, i tym zadawalnia się nasza miłość do Cerkwi, nasza leniwa miłość, nasza bezczynna wiara. Chętnie zamykamy oczy i, w swej małej bojaźni przed skandalem, silimy się ukryć przed własnymi oczyma i przed wzrokiem całego świata to wielkie zło, które pod przyzwoitą pokrywą jak rak pożera żywotność naszego religijnego organizmu".

„Nigdzie tak nie lękają się prawdy, jak w dziedzinie naszego cerkiewnego zarządu; nigdzie nie ma tak wielkiego niewolnictwa, jak z naszej duchownej hierarchii, nigdzie nie praktykuje się na bardziej szerokich założeniach „kłamstwo zbawienia", jak mianowicie tu, gdzie wszelkie kłamstwo winno być najbardziej znienawidzone. Nigdzie także nie dopuszcza się pod mianem ostrożności tylu kompromisów, poniżających dostojność Cer-

---

1 *Wielka Historia Powszechna*, dz. c. s. 360.

kwi i obdzierających ją z autorytetu. Główna przyczyna tego wszystkiego leży w tym, że nie mamy dostatecznej wiary w siłę prawdy".

„A najważniejsze z wszystkiego to, że wszystkie poczynania naszej Cerkwi znamy, ale przyzwyczajamy się i przystosowujemy do nich i żyjemy z nimi w zgodzie. Ta sromotna zgoda, te wprost nieuczciwe kompromisy, nie mogą przecież podtrzymywać społeczności cerkiewnej, a dla sprawy prawdy one oznaczają krzywdę, jeśli nie zdradę.

„Cerkiew, będąca częścią państwa, to jest „państwa świata tego" wyrzekła się swojego posłannictwa i będzie musiała podzielić los wszystkich państw doczesnych. Ona nie ma w sobie pełnej siły istnienia, ona osądziła siebie na bezsilność i śmierć. Rosyjskie sumienie nie ma swobody w Rosji, myśl religijna zamarła, dech śmierci zastąpił ducha twórczego, a miecz ducha — słowo — które pokrywa się rdzą, zamieniono mieczem państwa; u przedmurza Cerkwi, na miejscu aniołów Bożych, chroniących jej wejść i wyjść, widzimy żandarma i policjanta — tych stróżów prawosławnych dogmatów, tych kierowców naszego sumienia".

W rozważaniach nad stanem Cerkwi, dochodzi Iwan Aksakow do nad wyraz smutnego zamknięcia swych czarnych myśli: „Ducha prawdy, ducha miłości, ducha życia, ducha swobody — jego — to zbawczego powiewu (dunowienia) tak braknie Ruskiej Cerkwi" [1].

Było by co najmniej nieścisłością nie dodać, że na tak ponuro przez Aksakowa przedstawionym horyzoncie Cerkwi i prawosławia nie było przebłysków jaśniejszych. Były one może zbyt słabe, nieśmiałe jakby, bojaźliwe, napewno niedostateczne, ale jednak były. Były przecież pewne usiłowania organizowania właściwej pracy duchownej i duszpasterskiej. Podejmowała też Cerkiew próby i prace zawracania zbłąkanych sektantów, ale tu właśnie było najmniejsze powodzenie, nie starczało bowiem zapału do pracy apostolskiej. Na polu piśmiennictwa religijnego Cerkiew

---

1 Por. Władimir Sołowjew, dz. c. s. 126—130.

to, co robiła było nieproporcjonalnie małe w stosunku do zasobów materialnych i sił ludzkich, zdolnych do tej pracy. Wychodziły wprawdzie czasopisma religijne, ale liczba czytelników była wprost nikła w stosunku do wielomilionowych rzesz prawosławia. Biblioteki po większych miastach, czasopisma teologiczne, niekiedy o dość wysokim poziomie i dużej wartości naukowej, nie cieszyły się zbyt dużą poczytnością nawet wśród duchowieństwa prawosławnego, zbytnio zaabsorbowanego kłopotami rodzinnymi i zajętego pracami urzędniczymi, jak sporządzanie list poborowych dla wojskowości, oraz robieniem wszelkiego rodzaju statystyk, w związku z prowadzeniem ksiąg metrykalnych. Na czytanie pism fachowych, teologicznych nie było czasu, a może i chęci, nierzadko zapewne i odpowiedniego poziomu naukowego. Wśród wielotysięcznej rzeszy duchowieństwa prawosławnego, były przecież jednostki o bardzo szerokich horyzontach myśli, byli duchowni, co swoją umysłowością, wykształceniem teologicznym, duchem kapłańskim, żarliwością religijną przerastali ogół. Leaz nie było ich wielu, byli nazbyt nieliczni, by mogli decydująco pchnąć ogół duchowieństwa prawosławnego na drogi, wiodące do reform w Cerkwi tak niezbędnych, by ją przygotować do zadań, jakie przed nią niedługo stanąć miały. Głosy i wołania o reformę w Cerkwi carskiej trafiły w próżnię, ogół duchowieństwa nie zrozumiał ich, lub zrozumieć nie chciał. Grupka tylko rozumiejących i przeczuwających grozę sytuacji jak Czadajew i Sołowiew dawniej, Gagaryn, Galicyny, Wołkoński, Zierczaninow, Sipiagin i niewielu innych z ostatnich dziesiątków lat carskiej epoki, robiła bezowocnie wysiłki słowa i pióra, by jeżeli już nie podźwignąć Cerkiew z carskiego marazmu, przynajmniej choć odpowiednio naświetlić opłakany jej stan i wstrząsnąć sumieniami, pobudzić do poczucia odpowiedzialności. Odpowiedziano im niełaskę carską. Musieli uchodzić z ojczyzny. Przygarnął wygnańców katolicyzm.

Cerkiew pozostała nadal wierna carowi, obwijając się jak powój o jego zmurszały tron, podminowany gniewem ludów, grożący zawaleniem się. A gdy w 1917 r. carat padł ofiarą straszliwego kataklizmu, dla prawosławia znikło oparcie i egzekutywa

dogmatyczna, Cerkiew znalazła się na łasce i niełasce rewolucyjnego chaosu. Instytucja, która dotąd miała wszelkie pozory mocy i siły, stała się z chwilą rewolucji zwałem gruzów i rumowisk. Prawosławie bez cara okazało się niezdolne do życia. Św Synod, bez kierowniczej woli cesarskiej, wykazał całkowitą dezorientację i nie umiał się zdobyć na żadne zarządzenia decydujące. Prawosławie nie umiejące żyć tylko o swoich siłach i nieprzyzwyczajone do życia samodzielnego, zaczęło szukać możności nawiązanie łączności z nowymi władzami państwowymi, starając się nagiąć i przystosować do nowych tak biegunowo różnych warunków politycznych. Wytworzyła się opinia, że tylko sobór Cerkwi rosyjskiej władny będzie wypowiedzieć decydujące słowo o ułożeniu stosunków między Cerkwią a nowymi władzami państwa.

Nowy tymczasowy rząd Kiereńskiego, który utworzył się po abdykacji cara Mikołaja II, utrzymał narazie św. Synod, jako naczelną władzę cerkiewna. Synod wydał odezwę, zapowiadającą zwołanie soboru i utworzył Radę przedsoborową, złożoną z przedstawicieli duchowieństwa i świeckich. Rada przedsoborowa miała przygotować materiał do obrad, oraz wspólnie z synodem ustalić porządek obrad soborowych. Przed zwołaniem soboru, rząd Kiereńskiego (5/8.1917) zniósł oberprokuraturę synodalną, a utworzył Ministerstwo wyznań z departamentem do spraw Cerkwi Prawosławnej. Na kilka dni (11/8.1917 r.) przed otwarciem Soboru, Rząd Tymczasowy ogłosił dekret o prawach Soboru, w którym przedstawił Soborowi konieczność opracowania praw samorządu cerkiewnego i, aż do czasu zatwierdzenia tych praw przez państwo, utrzymania starego stanu rzeczy w sprawach cerkiewnych. 15 sierpnia 1917 r. w obecności Kiereńskiego otwarto Sobór w Moskwie, pod nazwą „Sobór Prawosławnej Rosyjskiej Cerkwi".

Mówcy soborowi zarówno duchowni jak i świeccy w krytycznych słowach napiętnowali carską przeszłość Cerkwi. W mowach tych zdawały się odzywać wtórne echa czynionych zarzutów, dawanych upomnień, nawoływań do reform w Cerkwi i prawosławiu Iwana Aksakowa, Czadajewa, Sołowiewa i innych, któ-

re w ich czasach przebrzmiały głucho, były echem na pustyni, a ich samych wypędziły z granic ojczyzny.

Po długich i żmudnych debatach nad organizacją Cerkwi, zwłaszcza nad organizacją jej władz naczelnych, już przy akompaniamencie bratobójczych walk na ulicach Moskwy, spowodowanych przewrotem bolszewickim, zgodzono się wreszcie na przywrócenie patriarchatu, a drogą losowania wyniesiono na stanowisko patriarchy Tichona, dotychczasowego metropolitę jarosławskiego.

Pierwsze chwile urzędowania patriarchy Tichona zbiegły się z pochwyceniem rządów w państwie przez bolszewików i od razu postawiły Tichona wobec konieczności decyzji zdecydowanych i brzemiennych w następstwa. Jakoż rzeczywiście 21 listopada 1917 r. Tichon ogłosił list pasterski do ludu prawosławnego, w którym napiętnował i potępił przewrót bolszewicki i nazwał go zdradą ojczyzny [1].

List pasterski, potępiający bolszewizm, na razie żadnej nie wywołał reakcji. Zaraz po przewrocie bolszewicy Cerkiew i patriarchę pozostawili w spokoju, by nie wywołać wojny religijnej.

Pierwszy ostrzejszy konflikt pomiędzy Tichonem a bolszewikami wynikł z powodu upaństwowienia posiadłości cerkiewnych. W liście pasterskim z dnia 19 stycznia 1918 r, patriarcha rzucił klątwę i zabronił wiernym wszelkiej łączności z bolszewikami i wezwał ogół wiernych do bronienia mienia cerkiewnego przed wywłaszczeniem.

Doniosłego znaczenia, bo momentem przełomowym dla Cerkwi i w ogóle dla życia religijnego w Rosji, był dekret komisarycznego rządu bolszewickiego z 28(23) stycznia 1918 r. [2] Rada Komisarzy ludowych ogłaszała w tym dekrecie „o rozdziale Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła".

---

1 Antoni Starodworski, *Tragedia Cerkwi Prawosławnej w Z. S. R. R.* Warszawa 1934. s. 25 nn.

2 Tamże. s. 30 nn. i Ks. Jan Urban, T.J., *Prawodawstwo religijne w Rosji sowieckiej*. Przegląd Powszechny, maj 1930 r. s. 130 nn.

Zakres referatu nie pozwala na szczegółową analizę tego zasadniczego dekretu dla życia religijnego w Rosji. Należy jednak zaznaczyć, że w myśl tego dekretu, propaganda antyreligijna otrzymała charakter państwowy i pomoc ze strony państwa. Dekret ten, uzupełniony całą masą dekretów podobnej treści w latach następnych, po myśli założeń doktrynalnych, opartych o materialistyczny światopogląd marksistowski, dążył do całkowitego odchrześcijanienia Rosji, a uczynienia z niej państwa na wskroś ateistycznego.

Całym szeregiem zarządzeń rząd bolszewicki uniemożliwił władzom cerkiewnym i innych wyznań wszelką kontrakcję przeciwko dekretowi, przeciwko dechrystianizacji społeczeństwa. Dekret styczniowy 1918 r. nie zna wcale żadnych władz grup wyznaniowych, żadnych ośrodków władzy kościelnej, nie uznaje żadnej hierarchii religijnej. Dla rządu bolszewickiego istnieją tylko poszczególni wierzący, cierpiani przezeń. Wolno im tworzyć grupy lokalne w celu praktykowania swoich przesądów religijnych, ale nawet te grupy nie posiadają osobowości prawnej, czego realnym wyrazem jest niemożliwość posiadania przez nie jakiejkolwiek własności [1].

Realizację tegoż dekretu, odnośnie jego zarządzeń co do majątku cerkiewnego odłożono na czas późniejszy, natomiast niezwłocznie zaczęto wprowadzać w życie postanowienia, dotyczące rozdziału szkoły od Cerkwi. Najsurowiej zakazano nauczania religijnego we wszystkich zakładach naukowych państwowych, a nawet prywatnych. Duchowieństwu zabroniono nauczać religii młodzieży, nie mającej ukończonych lat 18, lub uczenia dzieci katechizmu w kościołach, gdyż zagrożono surowymi karami i wyjaśniono, że świątynie są wydzierżawiane grupom wierzących nie na szkoły, lecz dla kultu jedynie.

W zasadzie dekret tenże jakby dawał możność otwierania specjalnych szkół teologicznych dla przygotowania duchowieństwa. Możliwość tę jednak obwarowano tak wielkimi formalnościami i trudnościami oraz drobiazgową kontrolą, że założenie

[1] Ks. Jan Urban, dz. c. s. 133.

i prowadzenie szkoły teologicznej stało się wprost niemożliwe. Natomiast propaganda bezbożnictwa jest całkowicie ułatwiona, bo nawet programowo zalecana i wszelkimi sposobami i środkami wspierana na wszystkich stopniach nauczania. Dla wytworzenia zaś bojowych propagatorów bezbożnictwa potworzono nawet osobne zakłady, nierzadko o programie uniwersyteckim, coś w rodzaju akademii bezbożnictwa.

Na dekret styczniowy z 1918 r. Cerkiew zareagowała silną opozycją przeciwko niemu, wezwawszy wiernych do modłów, postów, procesji pokutnych i wygłaszając kazania o zgubności tego dekretu. Ta dość natężona reakcja duchowieństwa nie doznała jednak szerszego i głębszego oddźwięku u prawosławnego ogółu. Duchowieństwo, zwłaszcza wyższa hierarchia cerkiewna, nie mogąc liczyć na poparcie i pomoc swych wiernych, zaczęła liczyć i oglądać się za pomocą z zewnątrz i wiązać się z różnego rodzaju tzw. białogwardzistami, a nawet z państwami obcymi. Nie uszło to uwagi bolszewików i wyraziło się gwałtownymi przejawami nienawiści do Cerkwi i duchowieństwa. Poruszono wszystkie sprężyny, by wzbudzić „gniew ludu" przeciwko duchowieństwu, przedstawiając je w jego oczach jako najgroźniejszego, sprzysiężonego wroga zdobyczy rewolucyjnych. Obciążano Cerkiew i duchowieńtwo uprawianiem akcji kontrrewolucyjnej, sabotowaniem praw świeckich, wiązaniem się z państwami obcymi przeciwko władzy sowieckiej, organizowaniem i popieraniem buntów i spisków, oraz wieloma innymi oskarżeniami i zarzutami.

Za to wszystko posypały się na cerkwie profanacje, a na duchowieństwo masowe procesy, więzienia, wysyłania do obozów pracy w nieludzkich warunkach i kaźnie.

Profanacja cerkwi, a szczególnie zbezczeszczanie relikwij, rzekomo dla wykazania ciemnoty i głupoty mas ludowych, oszukiwanych przez wieki, wywołały zarówno ze strony duchowieństwa jak i ludu gwałtowny opór, a w wielu miejscowościach doszło do krwawych walk [1].

---

[1] Antoni Starodworski, dz. c. s. 36.

„Załatwiliśmy się z carem ziemskim, mówili bolszewicy już w początkach swych rządów, teraz zabierzemy się do cara niebieskiego". Dla niszczenia Cerkwi, religii i duchowieństwa wszystko było dobre, bo nawet ogrom nieszczęścia, jakim była niesłychana klęska głodu w latach 1921—1922 na obszarach guberni nadwołżańskich, wyzyskano dla tego celu z niesłychaną przebiegłością i przewrotnością. W obliczu klęski głodu, przy wtórze humanitarnych haseł, wszczęli bolszewicy gwałtowną agitację za wywłaszczeniem bogactw cerkiewnych w świątyniach. Ogłoszono następnie dekret, z datą 2 stycznia 1922 r., uprawniający do zabierania na rzecz głodujących kosztowności i skarbów świątyń bez żadnego porozumienia z władzami cerkiewnymi [1]. Wprawdzie dekret robił pewne wyjątki i rzeczy konieczne do kultu zwalniał od wywłaszczenia, w praktyce jednak o zabraniu lub pozostawieniu decydowała nie użyteczność przy liturgii, lecz realna lub muzealna wartość [2]. W rezultacie ograbiono cerkwie i inne świątynie ze wszystkich kosztowności, dających się spieniężyć, „wycofując te kosztowności", w myśl wyrażeń dekretów, z kościołów na rzecz funduszu walki z głodem.

Patriarcha Tichon dość ostro wystąpił przeciwko grabieży kosztowności cerkiewnych, tym więcej, że Cerkiew dobrowolnie przeznaczała pewną część swych kosztowności na rzecz głodujących. W wielu miejscowościach duchowieństwo i wierni, nie mogąc zrozumieć praw sowietów do cerkiewnego mienia, wystąpili z protestami przeciwko tej grabieży. Zainscenizowano znów szereg głośnych masowych procesów o opór prawu i władzy, o ukrywanie cudzego mienia, znowu posypały się wyroki, zapełniły więzienia, dokonano szereg kaźni [3]. Jakby tego nie dosyć, usiłowano jeszcze przy tym zohydzić duchowieństwo moralnie, przedstawiając je jako nieczułe na nędze głodujących, jako ludzi niedostępnych dla uczuć miłosierdzia chrześcijańskiego [4].

---

1 Tamże. s. 39.

2 Wartość zrabowanych kosztowności cerkiewnych wtajemniczeni oceniają na 55 milionów rubli w złocie.

3 Antoni Starodworski, dz. c. s. 50.

4 Ks. Jan Urban, dz. c. s. 134.

Profanowanie relikwij, wywłaszczanie mienia cerkiewnego i grabież kosztowności w świątyniach pouczyły bolszewików, że opozycja religijna jest jeszcze dość silna tak wśród duchowieństwa jak i wśród ogółu ludności. Rząd sowiecki zrozumiał, że w tych sprawach fizyczny gwałt i terror mogą łatwo rozpętać wojnę religijną. Z drugiej znów strony, bacznie obserwując nastroje wśród duchowieństwa prawosławnego, dostrzegli bolszewicy pewne rozdźwięki wśród niego, a nawet niezadowolenia i nastroje opozycyjne do zarządzeń patriarchy Tichona. Bolszewicy tych nastrojów opozycyjnych wśród duchowieństwa nie omieszkali wyzyskać. W pismach bolszewickich ukazała się odezwa, podpisana przez 12 duchownych i jednego biskupa, która uzasadniała konieczność oddania kosztowności cerkiewnych na rzecz głodujących i piętnowała w tej sprawie stanowisko Tichona [1].

Wystąpienie tych zbuntowanych duchownych przeciwko patriarsze jest zapoczątkowaniem rozbicia kleru prawosławnego na obozy, wzajemnie się zwalczające. Wśród tych obozów, zwanych ogólnie ruchem nowatorskim (obnowlenczeskoje dwiżenie) najruchliwsza okazała się tzw. Żywa Cerkiew, może najbardziej popierana przez bolszewików,ale też i najbardziej przez nich wyzyskiwana do rozbicia hierarchii Cerkwi. Delegacja tej właśnie „Żywej Cerkwi“ 12 maja 1922 r. stanęła przed patriarchą Tichonem z żądaniem niezwłocznego zwołania drugiego soboru i rezygnacji z patriarchatu. Tichon, chociaż delegacji dał upomnienie i odprawił ją z niczym, to jednak wystosował list z datą 16 maja 1922 r. do metropolity jarosławskiego Agafangeła, w którym, mówiąc o piętrzących się trudnościach w rządzeniu Cerkwią, powiadamia metropolitę Agafangeła, że w jego ręce za zgodą rządu sowieckiego składa swój urząd aż do chwili zwołania Soboru [2].

Bolszewicy, by pokrzyżować plany Tichona, aresztują metropolitę Agafangeła, uniemożliwiając przejęcie i wykonywanie urzędu, zleconego mu przez patriarchę. W pismach zaś podali

---

1 Antoni Starodworski, dz. c. s. 48.

2 Tamże. s. 53 i n.

wiadomość o rezygnacji Tichona z patriarchatu, i o tym, że za zgodą byłego patriarchy zwierzchnią władzę w Cerkwi aż do zwołania soboru objął tzw. „Tymczasowy Zarząd Cerkwi“. Nie potrzeba dowodzić, że do Tymczasowego Zarządu Cerkwi wprowadzono różnych obnowleńców, powolnych do wszelkich poczynań na szkodę i rozbicie Cerkwi. Posługując się tymi, nieuczciwymi jednostkami, których na nieszczęście znalazło się dość sporo w łonie prawosławnego kleru, Sowiety zdołały wprowadzić Cerkiew w stan nieopisanego bezładu. W szeregu miast rosyjskich powstają odłamy, grupy „obnowleńców”, mające w swoich szeregach nawet biskupów [1]. Prawosławie nie wytrzymało ofensywy bolszewików, nie posiadało bowiem dostatecznie zdyscyplinowanego duchowieństwa, odpornego na groźby lub pokusy i nie miało wyrobionej metody obrony.

Bolszewicy, rozbiwszy spoistość duchowieństwa prawosławnego, mając znaczną jego część posłuszną dla swoich planów, dążą za wszelką cenę do zwołania soboru, a przez sobór do ostatecznego zgnębienia organizacji Cerkwi. W tym celu idzie szalona agitacja zwalczania patriarchy Tichona i bardzo życzliwe popieranie wszelkiego separatyzmu obnowlenstwa.

Do najważniejszych zadań przyszłego soboru zaliczono konieczność dokonania radykalnej zmiany w naczelnej hierarchii cerkiewnej, zwłaszcza przez zniesienie instytucji patriarchatu i oddanie pod sąd Tichona wraz z pozbawieniem go stanu duchownego.

Zgodnie z zamierzeniami bolszewickimi zwołano sobór na 29 kwietnia 1923 roku, pod nazwą: „Drugi Wszechrosyjski Sobór Cerkwi Prawosławnej”.

Na sobór przybyło 67 biskupów, dość liczny zastęp duchowieństwa, oraz bardzo licznie przybyli delegaci świeccy, nastawieni wyraźnie rewolucyjnie. Jako gości przyjęto też czterech „biskupów” metodystów [2].

Naturalnie, bolszewicy otoczyli bardzo czułą i troskliwą opie-

---

1 Tamże. s. 57.
2 Tamże. s. 65.

ką sobór, bo pomijając, że na sobór wprowadzili większość ludzi sobie oddanych, ale jeszcze ponadto narzucili odpowiednio ułożony regulamin obrad i powzięcie z góry narzuconych rezolucyj.

Ten drugi sobór z 1923 r. tak gruntownie zreformował Cerkiew, że pozostała z niej tylko jakaś namiastka, trudna do określenia .

Tichona ogłoszono jako odstępcę od wiary i zdrajcę Cerkwi, pozbawiono go godności kapłańskiej i zakonnej i odtąd miał być tylko zwykłym Wasylem Bieławinym. Zniesiono patriarchat, jako instytucję, zdaniem soboru, wybitnie polityczną i kontrrewolucyjną.

Trzeba powiedzieć, że plany bolszewickie odnośnie rozbicia i zniszczenia Cerkwi przy pomocy obnowleńców powiodły się — Cerkiew została formalnie skazana na powolne zamieranie.

Z chwilą zakończenia i zamknięcia tego drugiego soboru, została też zakończona i wyczerpana rola obnowlenców w dotychczasowej antycerkiewnej polityce bolszewików. Obnowleńcy, dopóki byli potrzebni bolszewikom, mogli swobodnie rozwijać się, korzystali z różnych przywilejów i pomocy państwowej, dzięki czemu redagowali nawet kilka czasopism periodycznych, prowadzili 4 akademie duchowne i wiele seminariów. Ale w planach sowieckich leżało nie tylko zlikwidować cerkiew patriarszą, lecz dążenia ich zmierzały bezpośrednio do likwidacji nawet obnowleńców przez wzniecanie rozłamów w ich środowiskach i przez zamykanie im szkół teologicznych. Ci obnowleńcy, rozbici i rozproszkowani na drobne odłamy o najrozmaitszych nazwach, jedni—sami się zlikwidowali—samouprazdnilis, innych zlikwidowali ich twórcy właściwi i serdeczni opiekunowie — bolszewicy.

Po kwietniowym soborze 1923 r. cerkiew patriarsza, chociaż materialnie ograbiona, zdziesiątkowana w swej hierarchii i szeregach duchowieństwa, ostała się jednak na placu boju. Patriarcha Tichon soboru tego, na którym rej wodzili różni obnowleńcy, a zwłaszcza przedstawiciele t. zw. „cerkwi żywej", nie uznał

1 Tamże. s. 65—73.

i traktował go jako nieudaną komedię. Tichon, chociaż przez sobór został pozbawiony godności patriarszej a nawet kapłańskiej, to jednak w ogólnym mniemaniu on właśnie pozostawał strażnikiem starej cerkwi, prawosławia, wobec czego wszelkie nowatorstwa w bolszewickim duchu, popierane przez rząd, pozostawały herezją tak w oczach oddanego Tichonowi kleru, jak i w oczach przywiązanego do cerkiewnych tradycji prawosławnego ogółu.

Bolszewicy zorientowawszy się w sytuacji, postanawiają po swojemu skończyć z Tichonem. Wytaczają Tichonowi, jako zwykłemu Wasylowi Bieławinowi, proces karny. Świat chrześcijański zawrzał oburzeniem. Puszczono w ruch ingerencję dyplomacji zachodniej...

Przed patriarchą Tichonem stanęły dwie drogi wyjścia: albo wystąpienie przeciwko zakusom bolszewików, oraz jasne i kategoryczne określenie swego stanowiska do antyreligijnych zakusów rządu sowieckiego, w formie zdecydowanie zredagowanego listu pasterskiego, albo kompromis. Pierwsze przesądzały los patriarchy oraz oddanej mu części duchowieństwa. Takie postawienie sprawy byłoby równoznaczne z palmą męczeńską, którą otwarcie wybrali księża katoliccy z arcybiskupem Cieplakiem i ks. Budkiewiczem na czele, nieugięcie stojący na straży Kościoła [1].

Tichon wybrał drugą drogę wyjścia, wybrał potworny w swych konsekwencjach dla Cerkwi kompromis. Wystosował do najwyższego sądu sowieckiego pismo z datą 16 czerwca 1923 r., w którym przyznał słuszność stawianym mu przez sąd oskarżeniom i zgłosił zupełną lojalność wobec reżymu sowieckiego. Autentyczność tego haniebnego dokumentu nie ulega wątpliwości [2].

Postępek Tichona stawiał ogół prawosławny przed faktem dokonanym. Patriarcha zawiódł wszystkich w momencie najkrytyczniejszym dla Cerkwi. Stare prawosławie przegrywało w Ti-

---

[1] Hieronim Poleski, *Rosja wczoraj, dziś i jutro*. Lwów 1927, s. 258 i n.

[2] Antoni Starodworski, dz. c. s. 78 inn.

chonie wszystko, co miało do przegrania. Cerkiew prawosławna zrzekła się protestu przeciwko ateistycznej depprawacji młodzieży, przeciwko rujnowaniu rodziny przez sowieckie ustawodawstwo, kładła milcząco podpis pod zakazem nauczania religii w jakiej bądź formie. Rząd bolszewicki w zamian nie dawał żadnych zobowiązań, nie obiecywał żadnych ustępstw, jedynie tylko ze względów taktycznych nie przeszkadzał nabożeństwom cerkiewnym.

Natomiast robota antyreligijna i propagowanie ateizmu nie doznało najmniejszego pohamowania. Byt cerkwi i duchowieństwa rujnowano w dalszym ciągu przez zastosowanie fiskalnych, bardzo przebiegle, chytrze, niekiedy nawet do śmieszności dowcipnie obmyślanych podatków, opłat i represyj [1]. Wszystko to zmierzało do spowodowania zaniku żywotnych sił wśród duchownych i powolnego zamierania Cerkwi, jakby siłą uwiądu starczego.

Na wiosnę 1925 r. dokonał swego żywota i sam patriarcha Tichon. Śmierć Tichona miała symboliczną wymowę. Póki stawiał głośno swoje „veto", póki walczył o mienie i kosztowności swych świątyń, póty żył. Gdy wszedł na drogę kompromisu z bolszewizmem, gdy doprowadził, że z prawosławia pozostały tylko nabożeństwa cerkiewne, nie miał już co robić na świecie i zgasł.

Osierocony po Tichonie tron patriarszy, chociaż w oczach rząda sowieckiego skasowany przez sobór z 1923 r., stał się obiektem przetargów, by go oddać więcej dającemu ustępstw z dziedziny wolności i praw Cerkwi. Za tę cenę został po Tichonie najwyższym zwierzchnikiem Cerkwi metropolita Sergiusz z tytułem zastępcy opiekuna tronu patriarszego, a właściwego zastępcę patriarchy, metropolitę Piotra, zesłano na Syberię gdzieś u brzegów Oceanu Lodowatego czy na Sołówki, gdzie, jak niedawno doniosły pisma, skończył swój pełen cierpień i udręki żywot.

Zastępca miestoblustitiela Sergiusz, od początków swych rządów po dziś, musi wciąż okupywać się u rządu nieustannymi ustępstwami, chyba aż do zupełnej zagłady Cerkwi. Już w roku 1927 na mocy specjalnych deklaracji i „porozumienia" z rządem

1 Tamże. s. 106 i nn.

narzucono Sergiuszowi synod, złożony z ludzi, bardziej oddanych komisarzom niż Cerkwi.

Gdy przyszły krwawe piatiletki dla Cerkwi, które, mimo „porozumienia" pomiędzy zastępcą miestoblustitiela a rządem, wytoczyły morze krwi z hierarchii cerkiewnej i zniszczyły tysiące świątyń, a gdy na taką ohydę mordów i barbarzyństwa świat cywilizowany zareagował falą protestów, znów Sergiusz musiał osłaniać swą powagą i osobą wandalizm sowiecki.

W zainscenizowanym wywiadzie 15 i 18 lutego 1930 r. dla prasy sowieckiej i zagranicznej Sergiusz niby od siebie, ale najprawdopodobniej pod dyktando bolszewików, złożył obszerne oświadczenie wykazujące, że w Rosji nie ma prześladowania religii, lecz istnieje pełna wolność religijna [1], a szczególnie ostro odrzucił interwencję papieża w obronie Cerkwi.

Jak nieszczerą, wprost obłudną rolę odegrał lub musiał odegrać Sergiusz w tym zainscenizowanym wywiadzie prasowym, świadczy, złożony zaraz nazajutrz po wywiadzie rządowi bolszewickiemu, memoriał o potrzebach Cerkwi, w którym już bez osłon i na pewno szczerze i prawdziwie opisuje w 21 punktach straszną gehennę stosunków cerkiewnych [2].

Seria kompromisów kierowniczych czynników prawosławia z rządami bolszewickimi, począwszy od patriarchy Tichona i obecnego zastępcy blustitiela Sergiusza, jest mocno zagadkowa. Trudno przypuścić, by powodem tego było łudzenie się, że tymi sposobami da się uratować prawosławie od zagłady, gdyż ona jest jednym z zasadniczych założeń doktrynalnych bolszewizmu, w myśl którego wszelka religia poza „religią materii" skazana jest na nieuniknioną zagładę. Przecież już Lenin uważał zniszczenie religii za jedno z najważniejszych zadań komunizmu. Likwidacja jej winna się odbywać równolegle z urzeczywistnianiem ustroju komunistycznego. Następca Lenina, krwawy dyktator Rosji dzisiejszej, wyrocznia bolszewizmu, Stalin nie mniej wrogo nastawiony jest do religii. Według wiadomości pochodzących

---

[1] Tamże. s. 120—127.
[2] Tamże. s. 128 i n.

z Rosji, Stalin pracuje obecnie nad dziełem pod tytułem „Stalinizm + ateizm = światowa rewolucja“, w którym ma wykazać, że nie może być mowy o jakimkolwiek kompromisie pomiędzy religią a komunizmem. Jeszcze trudniej domyślać się, że wchodzi tu w grę nikczemna zdrada. Raczej może ma się tu do czynienia wprost jakby z atawistycznym nawykiem sprzęgania prawosławia z władzą świecką, bez względu na jej stosunek do religii, przy świadomości niezdolności prawosławia do samodzielnego życia i rozwoju. A może jest to wynikiem traktowania sowietów jako przejściowego ustroju społeczno-państwowego, narzuconego Rosji i drogą kompromisów chce się ratować losy duchowieństwa i świątyń oraz wszystkich wiernych od ciężkich perspektyw, które niosłyby ze sobą nieugiętość i opór wobec dekretów bolszewickich, a więc układać się, zawierać kompromisy, ustępować ale powoli, aż w jakiś sposób przeminie igo bolszewickie.

Jakiż rezultat tej kompromisowości? Czy w ten sposób da się coś ocalić z prawosławia? Pytania, które pozostają bez odpowiedzi wobec trudności zdobycia jakichkolwiek, choćby przybliżonych wiadomości cyfrowych odnośnie do Cerkwi prawosławnej. Z wiadomości bolszewickich, hojnie rzucanych w świat choćby przez radio, zdaje się wynikać, że likwidacja prawosławia, a zresztą wszelkiej religii, postępuje z zastraszającą i wciąż rosnącą szybkością. Podobno sowiet miasta Saratowa ogłosił rozporządzenie, w myśl którego nie wolno żadnemu urzędnikowi, ani w ogóle pracownikowi, zatrudnionemu w instytucjach państwowych lub komunalnych, posiadać w domu jakiegokolwiek bądź wizerunku Chrystusa lub świętych. Podobne zarządzenie ma być ogłoszone i w innych miastach sowieckich. Sami bolszewicy chełpliwie opowiadają, że są miasta, w których kult prawosławny całkiem ustał i wszystkie cerkwie zostały zamknięte. W innych, jak w samej Moskwie, z setek świątyń dawniej istniejących, pozostało jeszcze jakichś parę dziesiątków. Po siołach zamknięcia większości cerkwi dokonano w związku z kolektywizacją w latach ostatnich. W sumie ogólnej miano zamknąć około 14 000 świątyń, a z ogromnej masy klasztorów nie ocalał ani jeden. Wed-

ług statystyk bolszewickich do mniej więcej połowy 1936 r. „zlikwidowano” ogółem 42,800 kapłanów, to jest wysłano na pewną śmierć męczeńską w obozach koncentracyjnych na Sołówkach lu na Syberii, albo od razu rozstrzelano lub na śmierć skatowano.

Dochodzą jednak wieści, że w tym państwie Antychrysta są jeszcze biskupi, że tworzą oni jakoś zbiorową instytucję, choć często przeistaczaną, pod przewodnictwem wciąż jak dotąd metropolity Sergiusza „zastępcy strażnika tronu patriarszego”, „miestoblustitiela”. Na miejsce tysięcy zamordowanych, lub zesłanych na wyspy Sołowieckie lub w lody i tajgi Sybiru duchownych, zapewne wyświęcają oni pewną ilość nowych kapłanów, choćby niewykształconych wskutek zamknięcia szkół teologicznych, wszakże jakoś do spełniania liturgicznych funkcyj przygotowanych, może nawet i duchem żarliwości obdarzonych, skoro niedawno na jednej konferencji bezbożników w Moskwie, przewódca sowieckiego bezbożnictwa, Jarosławski stwierdził ożywienie życia religijnego w Rosji i naliczył na rozległych terenach rosyjskich 33,000 gmin religijnych; podkreślił, że ilość członków tych gmin stale wzrasta i to bardziej w ośrodkach przemysłowych niż na terenie wiejskim. Ilu jednak tych kapłanów jest? Jak pracują? Jaka część ludności jeszcze do prawosławia się przyznaje i pomocy religijnej u nich szuka? Są to znów pytania, na które odpowiedź nastręcza trudności nie do pokonania, wobec sprzecznych wiadomości i informacyj, jakie przedostają się z Sowietów. Według jednych bowiem prawosławie pod obuchem bolszewizmu krzepnie, pogłębia się, uczy się, w tej twardej szkole ucisku, samodzielnego życia i rokuje świetlaną przyszłość. Według innych prawosławie pod naporem oficjalnego bezbożnictwa rozprzęga się, kapituluje i jest bliskie ostatecznej likwidacji.

W rzeczy samej od czasu do czasu pojawiają się pewne wiadomości, które mogłyby napawać optymizmem, gdyby były prawdziwe. Czyż nie napełniałyby optymizmem wiadomości o przepełnieniu wierzącymi cerkwi, gdyby nie uwagi, że miało to mieisce jakby z reguły na Boże Narodzenie lub na Wielkanoc, albo wiadomości, że ogólne zdziwienie wywołał artykuł gazety

„Prawda”, dowodzący, że ludzie wierzący nie są wrogami rządu komunistycznego. Pismo podkreśla, że myśl tę należy wszczepiać w szerokie masy Z. S. S. R. Lub wiadomość: Z Moskwy donoszą, że w ostatnich czasach zauważono w Moskwie i na prowincji znaczny wzrost działalności duchowieństwa prawosławnego oraz napływ ludności do Cerkwi. „Komsomolska Prawda” pisze: dochody cerkwi w Z.S.S.R., wyrażające się w milionowych sumach, osiągane są ze sprzedaży świec, dewocjonalij oraz ofiar dobrowolnych. Charakterystyczne, że takie i podobne wieści rzucono obecnie z Moskwy w świat, gdy właśnie wchodzi w życie nowa stalinowska konstytucja. Nie można opędzić się od przypuszczenia, że jest to robota dla wyrobienia reputacji demokratyczności dla nowej konstytucji i jej twórcy.

Słynny pisarz francuski André Gide, entuzjasta Sowietów, po powrocie z tychże Sowietów w książce swej „Retour d'URSS” powiedział o tym państwie: „Wątpię, czy istnieje dziś kraj, gdzieby duch był mniej wolny, więcej uciemiężony, steroryzowany i ujarzmiony”.

Konstytucja stalinowska, poza zewnętrznymi pozorami, głębszych zmian, zwłaszcza w dziedzinie religijnej, któreby zadawały kłam powiedzeniom Gide'a, nie wprowadziła. Głębsza analiza 124 artykułu konstytucji [1], dotyczącego religii jak słusznie zaznacza „Osservatore Romano” prowadzi do wniosku: Tak, jak przed tym, jeno jeszcze gorzej.

Gorzej, bo dawniejsze dekrety przewidywały możność propagandy religijnej, a w konstytucji stalinowskiej prawo propagandy swoich poglądów przyznano wyłącznie bezbożnikom, wierzącym zaś dozwolone jest jedynie wykonywanie prywatnego i indywidualnego kultu np. wewnętrznej modlitwy, której zresztą nikt zakazać nie potrafi.

Nawet tak okrojona wolność religijna wydawała się woju-

---

[1] „Dla zabezpieczenia obywatelom wolności sumienia w Związku Sowieckim Kościół jest oddzielony od państwa. Przyznaje się wszystkim obywatelom wolność wykonywania religijnych kultów jak również wolność antyreligijnej propagandy”.

jącym bezbożnikom za liberalna i dlatego do tego 124 artykułu zgłaszano poprawki, zmierzające do zupełnego zakazu kultów religijnych. Tym żądaniom sprzeciwił się Stalin, zapewne przez wzgląd na zagranicę, mówiąc, „Trzeba więc pracować, a nie biadać" i wskazał na usilniejszą propagandę bezbożnictwa w celu zupełnego zlikwidowania „przesądów religijnych".

Gdy przeto artykuł 124 wszedł do konstytucji w brzmieniu, zaproponowanym przez Stalina, moskiewskie miarodajne sfery partyjne doszły do przekonania, że, nie zmieniając brzmienia samej ustawy, należy wprowadzić szereg przepisów, ograniczających wolności gwarantowane wspomnianym artykułem konstytucji. Wysuwane przez te sfery propozycje domagają się sześciu następujacych zarządzeń:

1. Dzieci i młodzież od 6 do 20 roku życia nie mogą uczęszczać do świątyń i domów modlitwy, tylko osoby starsze mógą decydować, czy chcą należeć do gminy religijnej i do jakiej.

2. Zakazanym będzie otwieranie świątyń, kościołów i domów modlitwy w okresie najbliższych trzech lat, tj. dopóki nowa konstytucja nie wejdzie w życie na terenie całego Z.S.S.R. Zarządzenie to dotyczy nie tylko wznoszenia świątyń nowych, ale także świątyń zamkniętych dawniej i powróconych kultom na mocy postanowień konstytucji.

3. Duchowieństwu należy zakazać udzielania wyjaśnień, wypowiadania poglądów i wygłaszania odczytów w sprawach, nie dotyczących bezpośrednio religii.

4. Gminy religijne zostaną obciążone specjalnym podatkiem, którego wpływy oddane zostaną do rozporządzenia bezbożników.

5. Duchowni, którzy zostaliby wybrani na ten czy inny urząd państwowy sowiecki, urząd taki będą mogli objąć jedynie wtedy, jeżeli wyrzekną się wszystkich swych obowiązków kapłańskich.

6. Gminy religijne, których członkowie wykroczyliby przeciw któremukolwiek z rozporządzeń państwowych, zostaną roz-

wiązane i uznane za solidarnie odpowiedzialne za każdy akt polityczny, któregokolwiek z ich członków indywidualnie[1].

W świetle tych zamierzonych przepisów, ograniczających wolności, gwarantowane art. 124 konstytucji, jak i w świetle komentatorów samej konstytucji wynika z całą oczywistością, że pojęcie wolności religijnej w Sowietach ma wręcz odwrotne znaczenie, niż w ogóle na świecie i nie znaczy ono tam wolności dla religii, lecz zwolnienie od religii. Jeżeli Sowiety deklamują całemu światu o „wolności sumienia w Rosji", to przecież za najpełniejszą swobodę sumienia rozumieją odebranie prawa propagowania religii z pozostawieniem go bezbożnictwu i z lubością dowodzą, że takiej wolności sumienia nie znają nie tylko konstytucje państw faszystowskich, ale państw najbardziej demokratycznych, bo nigdzie, dowodzą, nie jest tak ułatwiona możność niewyznawania żadnej religii jak w Sowietach, bo tu propaganda bezbożnictwa korzysta z wszelkich środków poparcia, a religii nie okazuje się żadnej pomocy. Można przeto twierdzić, że konstytucja Stalinowska w niczym nie poprawia opłakanego stanu prawosławia w Rosji, raczej jest jeszcze krokiem naprzód w wzmożeniu natężenia propagandy bezbożnictwa, a prześladowania Cerkwi.

To też napór bezbożnictwa wciąż przybiera na sile, o czym świadczą przedostające się wieści z Sowietów. Jak donoszą z Moskwy Stalin skierował niedawno do tzw. „pionierów", tj. dzieci komunistycznych w wieku 8—12 lat odezwę, w której napomina, aby każde dziecko sowieckie rozumiało treść konstytucji. W odezwie tej pisze Stalin: „Musicie strzec się, by nie owładnęły wami obce wpływy, zwłaszcza wpływy religijne. Kto jest bezbożny, ten jest prawdziwym rewolucjonistą i prawdziwym komunistą. Jeśli zaś myślicie o Bogu, popełniacie zdradę rewolucji i zdradę komunistycznej dyktatury. Ja sam jestem bezbożny i przekonałem się że komunizm razem z bezbożnictwem są etapami do prawdziwego socjalizmu". W końcu Stalin domaga się, aby każdy młodociany komunista był członkiem ruchu bezbożniczego[2].

---

[1] *Katol. Ag. Prasowa* nr 119 (2822) z 27 maja 1937 r.
[2] Tamże z 6 maja 1937 r.

Życzenie Stalina stało się rozkazem, którym objęto nie tylko młodzież. Spotęgowano propagandę bezbożnictwa wśród włościan, robotników i w wojsku. W tym celu obniżono bardzo znacznie wysokość składki członkowskiej w związkach bezbożników wojujących licząc, że przy minimalnych obciążeniach nowi członkowie chętniej korzystać zechcą z kursów, wykładów i różnych propagandowych imprez, urządzanych przez te związki, dla stłumienia tlących jeszcze może uczuć religijnych u tych nowicjuszów. Postanowiono też wzmocnić propagandę bezbożniczą i w wojsku. Mówił o tym wyraźnie szef politycznej administracji czerwonej armii Smirnow przy pasowaniu go na „honorowego bezbożnika". Smirnow oświadczał, że dołoży starań, by wpajać w żołnierzy, iż wiara w Boga jest największym wrogiem władzy sowieckiej, a bezbożnictwo jest głównym i zasadniczym składnikiem światopoglądu komunistycznego i dlatego członkowie czerwonych sił zbrojnych muszą być chorążymi bezbożnictwa.

W związku z nasiloną i tak powszechną propagandą bezbożnictwa mnożą się też i nowe aresztowania i nowe procesy przeciw wyższemu i niższemu duchowieństwu. Oskarża się duchowieństwo już nie tylko o „działalność kontrrewolucyjną" i o tak zwany „trockizm", lecz i o „szpiegostwo na rzecz mocarstw obcych". Liczba „likwidowanych" duchownych stale wzrasta. Prócz duchownych wysyła się obecnie na Sołówki lub do innych obozów koncentracyjnych również większe i mniejsze grupy mężczyzn i kobiet a nawet dzieci za wiarę.

Przyszłość religii w Sowietach w ogóle, a prawosławia w szczególności osłonięta jest mgłą tajemnicy. Rozłamy i walki w łonie Cerkwi prawosławnej, niezdolność jej do życia samodzielnego, odpływ znacznej części duchowieństwa i wiernych na emigrację, przyspieszony przez więzienia, wygnania i kaźnie ubytek w szeregach pozostałych w Rosji duchownych, przy zupełnym zatamowaniu normalnego przyrostu nowych sił — wszystko to musiało zrobić ogromne spustoszenia w Cerkwi prawosławnej. To też trudno tu o optymizm, raczej ogarnia pesymizm i chyba musimy w coraz czarniejszych i coraz bardziej ponurych barwach przedstawiać sobie stan prawosławia rosyjskiego. Coraz

częściej i natarczywiej ciśnie się pytanie: czy za lat kilka lub kilkanaście pozostaną jeszcze jakie ślady z tej z przed dwudziestu laty tak zdawało się silnej i wpływowej Cerkwi? Pytanie to narzuca się wciąż, czytając przynoszone przez prasę coraz nowe wiadomości o zamykaniu cerkwi i prześladowaniu wiernych. Z wiadomości tych zdaje się wynikać, że życie wiary jeszcze w Rosji nie zamarło i służba Boża ciągle jeszcze się odbywa. Z olbrzymiej ilości świątyń, obecnie upaństwowionych, tylko znikomą ilość wierni od władz państwowych oddzierżawiają dla służby Bożej, płacąc za to wysokie składki dobrowolne. Zarządzenia władz bolszewickich, mimo „liberalnej" konstytucji stalinowskiej, usiłują na wszelki sposób zgnębić każdy zewnętrzny przejaw kultu Bożego. I tak nowe zarządzenie komisariatu spraw wewnętrznych, wchodzące w życie z dniem 1 stycznia 1938 r., podwyższa czynsz dzierżawy za Cerkwie o 120%. Fakt ten będzie niewątpliwie powodem zamknięcia nowej serii świątyń w Rosji. Służba Boża, wygnana ze swych świątyń, idzie na tułaczkę. Podobno już dość często obecnie nabożeństwa odprawiają się w odludnych miejscach, w zapomnianych szopkach, gdzie za ołtarz służy prosty kamienny blok lub lichy stół. W nocy służy taka szopa za miejsce schronienia jakimś żebrakom, którzy w rzeczywistości są prawosławnymi kapłanami [1].

Te zapomniane szopy, odludne pustkowia, zapadłe knieje leśne, jako miejsca służby Bożej, są niejako symbolem rosyjskich katakumb, w jakie zejść musiała w Rosji religia.

Religia objawiona była już niejednokrotnie w katakumbach i wychodziła z nich triumfująca. Nie zmoże wiary w Boga i obecny jej zaprzysiężony wróg na rozległych ziemiach Rosji — bolszewizm.

Zdają się jakby ukazywać pewne znaki na niebie i na ziemi, że największy dzisiejszy wróg imienia chrześcijańskiego zaczyna sam siebie pożerać. Cały świat obserwuje ten koszmarny tragizm, jaki już

---

1 Zob. cykl artykułów o Rosji sowieckiej w wiedeńskiej „Reichspost" z grudnia 1937 r.

od dłuższego czasu rozgrywa się wśród bolszewizmu rosyjskiego. Z dawnej awangardy rewolucyjnej twórców komunizmu rosyjskiego zostały strzępy. Słowa papieża z encykliki „Divini Redemptoris" zaciążyły klątwą nad bezbożnym komunizmem. Będziemy może wkrótce świadkami tej ciągle powtarzającej się prawdy, że wszelka ludzka potęga, uderzająca w Boga, kruszy się sama w sobie. Deus mirabilis!

Dr ADAM MIKIEWICZ

Dynamizm filozoficzny myśli Newmana a tomizm

I.

Życie i problem Newmana.

Wyrażenie „tomizm dynamiczny" brzmi pozornie jak sprzeczność. Wiemy bowiem, że tomizm opiera się na statycznej przedmiotowości poznania. „Przyrównany może być do wiekuiście niezmiennej skały z jednolitego granitu wykutej" [1].

Dynamizm zaś oznacza przeciwnie coś podległego prawom dynamiki (ulegającego rozwojowi), coś podmiotowego.

Kierunek podmiotowy (autonomizm) wypływa przeważnie z nauki protestanckiej, różnicując ją na coraz liczniejsze ramiona prowadzi w bezdroża pustyni, gdzie wysychają (Newman).

Jednak w prądach współczesnej filozofii religii, także i katolickich, pojawia się wzmagający się subiektywizm i antyintelektualizm. Te właśnie prądy czują się w wielkiej mierze spowinowacone i pozostają pod promieniowaniem życia i pism Newmana.

W życiu bowiem jego dokonał się proces przejścia, na drodze nieraz całą jego psychikę wstrząsających przeżyć, z obozu protestanckiego do Kościoła katolickiego.

Na tej drodze dokonał się w jego życiu także inny wielki proces—powiązania autonomii protestanckiej z autorytetem katolickim[2].

---

1 O. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*. Lublin.

2 „Błędnym jest"—powiada Newman—„zwyczaj protestanckich pisarzy przypisywania Kościołowi całego brzmienia autorytetu, a sobie osobistego myślenia (autonomii). Nie, Kościół nie jest szpitalem lub więzieniem,

Jest to nie tyle wyjątkowy w dziejach Kościoła prozelityzm, ile wyjątkowy prozelita.

Wyznaje Newman, że gdy zaczął zajmować się teologią uderzył go „zgubny dla kultury kierunek rozwoju nauk, zdążający do coraz większego odchylenia się od chrześcijaństwa". Skierował więc swoje badania do zagadnień dowodów objawienia (1826 —Uniw. Serm. 14).

Wzrastające wątpliwości uświadomiły się, jak podaje Newman w swych Wspomnieniach, od czasu gdy, studiując „Via media", spostrzegł analogię stosunku monofizytów do ówczesnego Kościoła i protestantów do współczesnego. Odtąd niepokój wewnętrzny wzrastał wraz z rosnącym uświadomieniem sobie heretyckiego charakteru anglikańskiego kościoła[1].

Proces ten rozgrywa się ponad nim. „Czuję—powiada o sobie wówczas — że Bóg walczy przeciwko mnie i czuję bynajmniej nie wiem dlaczego — sprzeciw mej samowoli". Tak samo w czasie ostatecznych walk o przejście do Kościoła katolickiego ten sam motyw słyszymy.

Liczne jego pisma (sermones, meditationes etc.) w ciągu długiego żywota napisane (ur. 21.II 1801, um. 1890, w 1879 r. mianowany przez papieża Leona XIII kardynałem)—z czasów anglikańskich więc przed rokiem 1845, jak i z czasów katolickich —pozostają w związku z przeżyciami całej jego psychiki.

Z jego indywidualnością są wszystkie jego pisma nierozdzielnie związane. Konkretne rozważania są główną treścią tych pism[2].

---

jeno szkołą poprawczą lub wychowawczą. W Kościele bezustannie oba pierwiastki się zmagają—w tej walce urabia się jak w kuźni w ciągłym hałasie surowy materiał ludzkiej natury" (*Apologia* s. 252). Z metamorfozy wynika, iż Newman całą uwagę skierowuje na prawdę metafizyczną (i moralną), nie przywiązując wielkiej wagi do światopoglądu (fizycznego). (*Fiften Serm. The Theory of devel in Rel. Doctr.*).

[1] Trzeba pamiętać, że jego zdaniem wówczas Rzym był to „Kościół obfity w tytuły legitymistyczne okrutny, zły i zdemoralizowany. Bremond, *Essai biografique*. Controwersiste. s. 65/6.

[2] Byłoby pożądanym wydanie polskie pism Newmana, co mamy uskutecznione dopiero w ułamku przez Brzozowskiego, i to nie wprost z angiel-

Całość jest to obraz owego budowania się wewnętrznego. W oddaniu go chwytny i giętki umysł Newmana—jak go określa francuski pisarz Bremond—jest niezrównany.

Czytać tu trzeba nieraz między wierszami, nawet pauzy i niedomówienia zawierają całą głębię myśli i uczucia. Z poza nich wychyla się rzeczywistość.

Trzeba tu czytać nie tylko pojęciowo, ale „wczuwając" się, a wtedy dopiero uderza nas ogromna głębia psychologiczna i niezwykła oryginalność myśli.

Współczesnemu katolikowi dostarczą jego pisma nie tylko pobudki, lecz i budować będą jego pogląd. Jest Newman nie tylko ascetycznym [1], lecz i filozofującym pisarzem.

W dziedzinie teorio-poznawczej jest to pierwsza bodaj próba związania realizmu scholastycznego, zdążającego do poznania rzeczy względnie przedmiotu i nowoczesnego idealizmu badającego same funkcje podmiotu względnie umysłu poznającego.

Współczesne prądy filozofii katolickiej uważają Newmana za najbardziej zbliżonego do własnego kierunku.

Możemy wyróżnić tu trzy zasadnicze kierunki: neoscholastycyzm, fenomenologizm i intuicjonizm, a w związku z tym trzy główne poglądy na Newmana.

Według neoscholastycyzmu prawda polega na zgodności poznania i poznanej rzeczy. Wbrew więc faktycznemu rozwojowi— zadaniem filozofii jest osiągnąć niezmienność i jedność wyników.

Do tej szkoły należy zaliczyć Przywarę. „Ponieważ Newman — jego zdaniem — jest prostym obserwatorem rzeczywistego życia i teoretykiem konkretnej religijności, przeto różni się on zarówno od scholastyki, jak platonizmu, intuicjonizmu i fenomenologii".

„Całość" pism Newmana związał on i wydał pod tyt. „J. H. Newman, Christentum" [2]. Dzieło to zbudowane jest w ten spo-

---

skiego, lecz z Bremonda, który jest jednostronny. Układ zastosowany w tłumaczeniu niemieckim Karrera jest nieodpowiedni, nie wystarczający; także całość ujęta jednostronnie przez Przywarę.

1 Asceza w poszukiwaniu słowa Bożego.

2 Freiburg 1923 —, przetłumaczone na niemiecki przez Karrera.

sób, że część pierwsza „Apologie” ma stanowić przygotowanie, a obejmuje tom pierwszy, drugi i trzeci. W pierwszym „Adwent” zebrane są pisma Newmana, które jawią nam Boga i budzą uczucie gotowości wiary, świadomości jej i oddania, w tomie drugim „Fülle der Zeiten” fakt chrystianizmu jest counterpart of nature i jest faktem nieprzemijającym w Kościele. W trzecim „Glauben”—wiara i jej Przedmiot.—Druga część „Asceze” przedstawia drogę doskonałości chrześcijańskiej, mianowicie w piątym „Seele” uczucia obecności Boga w duszy, skruchy i oddania się. W szóstym „Gemeinschaft”, ogół chrześcijan tworzy jedno ciało Chrystusa, przepojone miłością, jawiącą się w nich i wciąż wzrastającą w siódmym „Welt”, charakter świata i uczuć chrześcijańskich dla jego spraw. W ósmym, życie w doskonałości. W tych siedmiu tomach ma być przedstawiony „langschnitt” tj. syntetyczny przegląd pism Newmana. Charakterystycznym jest pominięcie pewnej części z pism takich jak Development of doctr. chr., Gram of Ass. etc. Budowa jest zresztą dowolną. W czwartym tomie pt. „Einführung in Wesen Newmans” podaje Querschnitt tj. analityczny przegląd. Zaznaczywszy trudność ujęcia w system pism Newmana stawia 4 kierownicze myśli („Leitsätze”), według których chce wytłómaczyć pojęcia Newmana. A więc pierwsza „die Entwickelungslinie im Denken Newman ist festzustellen”, ma wyjaśnić pojęcie cudu, intelektualnej pewności, anticipation i disposition. Zdanie to kierownicze można równie dobrze prawie do wszystkich innych pojęć Newmana dostosować. Druga „Die verschiedene polemische Stellung Newmans ist herauszuarbeiten” wyjaśnia pojęcie wiary i poznania Boga. Jest to oczywiście czysto formalne wyjaśnienie, nie dające np. wyjaśnienia psychologicznego. Podobnie czwarte „Der religiose Grundtyp Newmans ist zu zeichen „wyjaśniające opposite — virtues, surrender itd. — jest również jak pierwsze i drugie zdanie ograniczeniem się do pewnego kąta patrzenia, i może stanowić dodatkowe wyjaśnienie. Wreszcie w trzecim „Die spezifische Theologie u. Philosophie Newmans ist klarzulegen” wyjaśnia pojęcia Development, objawienia jako symbolu, counterpart of natur itd. Tu stara się Przywara dać wreszcie pozytywne określenie nauki

Newmana i ostatecznie powiada tak: „Jest Newman raczej syntetykiem niż analitykiem, intuicjonistą niż gramatykiem, artystycznym niż logicznym filozofem, mężem raczej jasnych idei niż jasnych pojęć: raczej Plato niż Arystoteles. W tym leży siła Newmana jako idei, źródło pobudki: lecz w tym też jego słabość: siła ziarna jako ziarna a słabość jako nierozwiniętego ziarna". Całą oryginalność Newmana sprowadza do zasadniczych faktów: 1. wpływ platońskiej patrystyki i 2. indywidualność opisywanych konkretnych przeżyć („Schlichter Beobachter"). Ostatecznie stara się go postawić na terenie neoscholastyki, lecz nie rozwija i nie jest w możności rozwinąć jego poglądu w ten sposób pojętego. To też i w tym trzecim zdaniu, które powinno obejmować wszystkie pojęcia Newmana, a obejmuje tylko część, ujęcie jest aprioryczne a nawet ciasne. (Zamiast wyrazu „spezifische" powinien być „eigentliche").

Do neoscholastycznej zalicza się angielska szkoła dublińska głosząca jednak „pierwszy rzut filozofii subiektywnej religii" w formie interpretacji dzieł życia Newmana, a dająca początek badaniom psychologii religii pod kierownictwem W. G. Warda[1], uchodzącego za najlepszego interpretatora życia Newmana i głoszącego, iż filozofia, psychologia i historia religii winny się uzupełnić w przedstawieniu konkretnego życia religijnego i badaniu za pomocą systematycznej filozoficznej analizy praw i przebiegów religijnych.

Jasno ujmuje Newmana uczeń jego i drugi następca w urzędzie superiora Oratorium w Birmingham — Franciszek Bachus — ze stanowiska „Ewidential School" [2].

Druga szkoła, fenomenologiczna, opiera poznanie na fenomenach tj. zjawiskach [3]. Prawda jest to zgodność pojęcia z fe-

---

1 W. G. Ward, *Philosophy of Theism*. London 1884; tegoż *„Jhn Henry Newman"*.

2 Newmans Oxford Uniwersity Sermons Month CXL (1922).

3 Geyser, *Augustin u. d. Moderne*. s. 105—110. Geyser jest neoscholastykiem i z właściwą tej szkole jasnością przeprowadza przedmiotową analizę fenomenologii zaznaczywszy: „Die gefeierste allerdings auch ans-

nomenem, który jest jedyną dostępną nam w intuicji „rzeczywistością”. W tym tylko znaczeniu poznajemy „istotę rzeczy“ w sposób oczywisty, bezpośredni i przedmiotowy.

Do tej szkoły zaliczymy Schelera, który czuje się spokrewnionym z Newmanem [1]. Zestawiając go z Newmanem ujmujemy 3 zasadnicze myśli:

1. Obiektywność wartości, a więc źródłem obiektywnego układu wartości jest bezpośredni wgląd w istotę tej wartości, dany w „czuciu“ („Fühlen”). Nie są one uczuciami, lecz tkwią w aktach miłości i nienawiści.

2. Niewyprowadzalność wartości, a mianowicie: wartość odczuwamy — byt poznajemy. Mie można przeto utożsamiać dobra z odpowiednią ilością bytu. Można by te czynności porównać z Newmanowską niewyprowadzalną podwójną czynnością poznawczą: spostrzeżenie zewnętrzne i „doznanie” („wrażenie”) wewnętrzne.

3. Pierwszeństwo w ujęciu wartości przed ujęciem bytu. Według tej zasady każdy metafizyczny system, aczkolwiek jako taki jest niezależny od religii, jednak do swego utworzenia wymaga wprzód pewnego „religijnego” stanowiska. U Newmana: pierwszeństwo „myślenia naturalnego” prowadzonego przez układ moralny (disposition) przed myśleniem refleksyjnym.

Pogląd, iż filozofię Schelera można by uważać za ujęcie w system nauki Newmana, trzeba przyjąć cum grano salis, a mianowicie: podczas gdy Newman ma za metafizyczną podbudowę pogląd tomistyczny, to Scheler tej podbudowy nie posiada, względnie stara się ją zastąpić wyrównaniem nowoczesnego „poznania uwięzionego w subiekcie” i staroscholastycznego obiektywnego realizmu.

---

pruchvollste Philosophie unserer Tage ist unstreitbar die von Edmund Husserl begründet als Phänomenologie bezeichnete philosophische Richtung”.

Pogląd Husserla (fenomenologię) można uważać za wyrównanie teorio-poznawcze między filozofią subiektywną, ugruntowaną przez Kanta, a filozofią obiektywną, utwierdzoną na Tomaszu z Aquino.

[1] *Vom Ewigen in Menschen*. Leipzig 1921. s. 53, 575. 589.

Poza tym co u Newmana jest jakby rudą pierwiastków, u Schelera jest przetopionym aliażem tak, iż zachodzić może pośrednia tylko analogia, np. a priori do verum i bonum u Schelera—i funkcja organiczna do spostrzeżeń i wrażeń u Newmana.

Trzecim odrębnie zdecydowanym kierunkiem jest intuicjonizm, którego głównymi założycielami są Hessen i Laros.

Ich badania są nie tyle systematyczne, ile raczej historyczne. Według Hessena „racjonalizm", nawet w swej umiarkowanej postaci, w krytycznym realizmie, nie wystarcza dla rozwiązania zagadnień światopoglądu. Prawo religii opiera się na najgłębszej podstawie na owej szczególnej pewności intuitywnego rodzaju, która jest właściwą przeżyciom religijnym [1].

Tu trzeba zaliczyć szkołę francuską z Bremondem na czele. Bremond doskonale wczuł się w duszę Newmana—raczej ujął jednak naukę jego ze strony uczuciowej niż poznawczej. W dziele pt. „Newman. Essais de Biographie psychologique" (Paris 1913), daje analizę psychologicznego rozwoju Newmana w czterech częściach. Pierwsza traktuje o rozwoju uczuć Newmana (s. 23—63), druga o rozwoju umysłowym (s. 72—152), trzecia przedstawia nam Newmana jako myśliciela i kaznodzieję (s. 167 - 209), w czwartej przeprowadza analizę niektórych ważniejszych momentów i cenniejszych jego myśli. W epilogu ujmuje charakterystyczne rysy filozofii religii Newmana, a więc trzy podstawowe jego tezy: prymat sumienia, świętych obcowanie i dogmat nienaruszalny. Na ogół materiał biograficzny jasno i obficie zebrany. Podnieść tu należy zasługę Bremonda, iż zrozumiał znaczenie zasadniczej myśli Newmana, iż „autorytet Kościoła spoczywa na autorytecie sumienia" [2]. Uważam to dzieło za najbardziej przedmiotowe z pism Bremonda o Newmanie.

---

[1] Według Math. Larosa (*Germania*. 1922 nr 147) w problemie wiary podstawowym jest pojęcie intuicji, która zajmuje pośrednie miejsce między sylogistycznym intelektualizmem a subiektywnym woluntaryzmem. Jest to transformacyjny proces, w którym żywe ujęcie poszczególnych dowodów i ich całości sprawia, iż moralna pewność staje się absolutną. Powołuje się tu na Newmana „inward perception" (wewnętrzne doświadczenie).

[2] *Essais de Biografie*. s. 395.

W dziele pt. „Newman, Psychologie de la foi“ przez odnośne wyjaśnienia Bremond związał część filozoficznych pism Newmana, a pendant do niego stanowi „Essay” (Bloud, Paris 1906). Tu analiza nauki Newmana przyprowadza Bremonda do określenia Newmana jako „współpracownika Schleiermachera“ [1]. Charakterystyczną jest również wzmianka (w rozdz. Essais critical) o szkole, która na wewnątrz i zewnątrz Kościoła się rozszerza i uczy religii serca, a nie religii zewnętrznych instytucji, jakimi są Credo, nabożeństwo, rytuał [2]. „Ta szkoła sprowadza Newmana z powrotem do Schleiermachera” [3]. Również decydującym u Newmana jest wpływ Pascala „bezpośredniej intuicji” w „natural inference”, rozumowaniu prowadzonym pod kierownictwem „illative-sense”, — i analogicznie w dziedzinie religii, której treści stanowią uczucia, kierownictwo, na wzór „raisons du coeur”, ma sumienie [4].

W ten sposób Bremond sprowadza naukę Newmana do poglądów Pascal-Schleiermacher, na uboczu pozostawiając jego realizm i obiektywizm.

Streszczeniem Essay jest „Development du dogme”, wreszcie kompletuje cały zbiór kazań „La vie chretienne”. Jak u Przywary również u Bremonda charakterystyczną jest pewna jednostronność w doborze pism Newmana (np. pominięcie „Essay on miracles”).

Z Bremonda wychodzą opracowania polskie. Zdziechowskiego dzieło pt. „Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa” (Kraków 1914) jest ujęciem szkiców filozoficznych na tle podstawowego zagadnienia filozofii — dobra i zła. W chrześcijaństwie pod wpływem filozofii greckiej (filozofia augustyńsko-platońska) góruje pierwiastek optymizmu. Filozofia ta przyjmuje klasyczne formy (rzymska hierarchia) i sztywnieje. Zjawia się jednak duch rewolucjonista J. J. Rousseau i E. Kant, i budzi się romantyzm. Jednak nadal panuje płytki optymizm na Zachodzie. Dopiero zetknięcie ze Wschodem przynosi głębię pesymizmu w ujęciu zagadnienia zła i dobra. Pierwiastek pesymizmu

[1] s. 390. [2] s. 95. [3] s. 96. [4] s. 256—258.

(wpływ Wschodu — buddyzmu) coraz wybitniej pojawia się u filozofów Zachodu. U Newmana żywiołowo przeważa ten pesymizm [1] jednak wiara rozwiała go w duszy Newmana [2]. Zarzuca Zdziechowski Newmanowi, że dokonywa on „salto mortale" w biegu rozumowania, uznając autorytet „Potęgi wyższej". Jednak głębsza analiza filozoficzna przekonałaby go, że tak nie jest. Błędnym jest zarzut tautologii, którą Zdziechowski formułuje w zdaniu: „Chcąc mieć pewność, że Bóg istnieje, muszę wpierw uwierzyć, że tę pewność posiadam", i w ten sposób następuje pchnięcie myśli chrześcijańskiej na nowe tory" [3], a mianowicie przez przesunięcie punktu ciężkości z aktu rozumu na akt łaski. Otóż jest to główną myślą Newmana, że akty wewnętrzne (przeżycia) są źródłem naszego poznania. I jest następnie nauką katolicką, wyznawaną przez Newmana, że łaska albo wywołuje każdy akt sumienia, albo mu towarzyszy, albo wreszcie go uskutecznia. Dlatego więc musi być najpierw łaska, aby było poznanie Boga. Niesłusznym jest więc zarzucanie tautologii Newmanowi, natomiast słusznym jest powiedzenie, „że dokonywa on pchnięcia na nowe pola". Charakterystyczne są słowa Zdziechowskiego, że u Newmana „chociaż Kanta nigdy nie czytał, jest to samo rozgraniczenie między światem zjawisk a istotą rzeczy, między stawaniem się a bytem, i widzimy tę samą afirmację sumienia, jako podstawy religii naturalnej" [4].

Na ogół wnioski i cytaty czerpane z Bremonda.

St. Brzozowski w „Ideale" [5] uważa za Avenariusem („Krytyka czystego doświadczenia") ewolucjonistyczny sposób ujmowania zagadnień wszelkich, a więc i poznawczych, za najbardziej filozoficzny. Wszystko jest niczym więcej, jeno produktem dziejowego rozwoju, produktem psychicznym, życiowym w walce o byt. Kryterium wszelkich teorii poznania jest czyn, twórczość. W poznaniu, w nauce tkwi pierwiastek iracjonalny. Cytuje zdanie Wundta, że „nauka udaje się nam". Nie ma zamkniętych

---

1 Por. t. II. s. 185—186. 2 s. 199. 3 s. 180. 4 s. 190.
5 Lwów. 1910.

w sobie oderwanych od życia zagadnień poznawczych. Przeciwieństwo między Zachodem a Wschodem nie polega na tym, jakoby tylko Wschód czerpał z głębokich źródeł. „Nie ma życia poza czerpaniem ze źródeł tych, ale Zachód chce wiedzieć, na co zużywa te siły [1]. Pod kątem tego ujęcia wzmiankuje o Newmanie. „Kardynał Newman jest nam wyzwolicielem, przewodnikiem w walce z teologią, a Haeckel albo Spencer—mniej ciekawymi z teologów [2]. „Dzieło zasadnicze Newmana to jego dziwna „Gramatyka przeświadczenia", książka, którą tak trudno jest nauczyć się czytać i którą trzeba czytać w związku z poezją jej autora, jego „Callista" i przedziwnymi kazaniami, jest właściwym organem naszej chwili, gdy musimy nauczyć się żyć tak, aby w ogóle cośkolwiek mogło być dla nas prawdą" [3]. W dziele pt. „J. H. Newman, przyświadczenia wiary" [4] Brzozowski — podaje z prac Bremonda wybrane przez siebie fragmenty pism Newmana. Poza tym „Wstęp" obejmujący 80 stron dzieła, zawiera szereg luźnych myśli, mających przygotować czytelnika i dać mu pewien rys osobistości Newmana.

Tak Zdziechowskiego, jak i Brzozowskiego ujęcia są raczej fragmentaryczne — w ramach postronnych, nie zaś wyłącznie z Newmanem związanych zagadnień.

Sprzeczność przedstawionych poglądów na Newmana uwydatni się, gdy wspomnimy, iż również protestantyzm angielski i niemiecki czerpie z jego pism. Na zarzut, iż jest on katolikiem tylko przez swoje poczucie przynależności do Kościoła — przez Boga autorytetu—odpowiem słowami Zofii Starowieyskiej-Morstinowej: „Tylko Bóg dzieli katolicyzm i od bolszewizmu [5] i od wszelkich innych poglądów".

Jakże tedy wytłumaczyć, iż mimo oczywisty fakt autorytetu u Newmana, jest on tak entuzjastycznie absorbowany przez nowoczesną literaturę filozoficzną. Punktem wyjścia u Newmana

---

[1] s. 486. [2] s. 402. [3] s. 474—475. [4] Lwów 1915.

[5] *Rozmowa z p. E. Skiwskim. Kultura.* Poznań 20—27.XII 1936 r. nr 38, s. 9.

jest indywiduum, a więc istotą jego metody jest autonomia i rozwój, autorytet jest jakby kierunkiem.

Na związanie w jego nauce realistycznego uniwersalizmu i nominalistycznego indywidualizmu złożyły się przede wszystkim dwie rzeczy: 1. wpływ Schleiermachera, w którego stwierdzeniu Bremond ma rację, ale w ujęciu nie ma racji i 2. prosta obserwacja psychologiczna, i tu w stwierdzeniu tego faktu ma słuszność Przywara, ale w próbie sprowadzenia niemal wszystkiego na ten teren (poza tym wpływy patrystyki platońskiej), nie ma słuszności.

Jest zatem Newman „prostym obserwatorem", ale też ulega wpływom Schleiermachera. O ile czyni to ze świadomością, to już jest inna kwestia. Wszak w *Devel. of Chr. doctr.* powiada, iż bardzo często wielcy pisarze dokonywują wyrównań i syntez, przejmując nieświadomie przeciwne poglądy.

Wszystkie zagadnienia grupują się około jednej myśli podstawowej, iż mianowicie pchnął filozofię religii na nowe tory — na teren doświadczenia.

I dlatego Newmana bez wahania zaliczyć należy do epoki nowej.

Zaś dookoła podstawowego wyrównania dają sobie rendezvous idee Locke'a i Kartezjusza, Newtona i Pascala itd.

Wrażliwy, chwytny i syntetyczny umysł Newmana nasiąkał zarówno ideami przeszłości, jak i tymi, które przeżywała ludzkość wieku XIX.

Niektórzy pomawiają go o modernizm i pragmatyzm.

Wszak głosi myśl powszechnego rozwoju, a co więcej głosi względność naszego poznania, twierdząc, iż nawet najbardziej abstrakcyjna myśl nigdy nie przestaje tkwić w indywidualnym podłożu.

Można wszak znaleźć w jego *Devel. of Chr. doctr.* ślady energizmu współczesnego, kiedy powiada, iż głosi nie bierne poddanie się, ale i współdziałanie radosne z Opatrznością [1], a w na-

---

[1] Brzozowski, *J. H. Newman. Przyświadczenia wiary.* s. 203.

uce jego o poznaniu, opartym na prawdopodobieństwie, przewidywaniu, ślady współczesnego prewidyzmu.

Wreszcie wszystkie te zdania o Newmanie ogniskują się w mniemaniu, że jest on antyintelektualistą i woluntarystą.

Zdanie to najbardziej niesłuszne, pomimo bowiem wielkiej roli uczuć u Newmana jest on intelektualistą.

Jakiż jest stosunek Newmana do zasadniczego tła wieku XIX, którym jest ścieranie się pierwiastka pesymizmu i optymizmu? U Newmana jawią sią one wyrównane, we wzajemnym ścieraniu się, ale bez przeważania.

Wszak nie ma, jeno (przeżycia nasze) świat widzialny, a jednak to jest dzieło łaski — i rzeczywistym jest Niewidzialny.

Wszak nie ma punktów stałych, — wszystko w ruchu, wszystko ulega ewolucji, lecz jest niezmienny Bóg ponad światem, i jest kierunek pewny: autorytet Boga „w obliczu Jezusa Chrystusa, którego ciałem jest Kościół" [1].

Zaczyna Newman w ten sposób nową epokę tomizmu dynamicznego, który wyzwala utajone swe siły w powszechnym rozwoju.

W naszej literaturze cały odłam filozofii, z Newmanem związanej, jest prawie że „terra ignota".

Naszkicowałem przeto ten odłam, zaś w następnej części zamierzam, wyjaśniając funkcję konkretnego myślenia podać analizę filozofii Newmana, wreszcie w części trzeciej wyjaśniając stosunek funkcji myśli i uczuć samych, dać pogląd na rozwój duchowy jednostki i powszechności (Kościoła).

II.

Filozofia sumienia.

Zdaniem Newmana myśl abstrakcyjna jest blada, myśl trzeba „przeżyć", obrazy i uczucia dają jej życie. To też gdy New-

---

[1] Tak należy pojmować ów centralizm u Newmana. Por. Przywara, *Einführung*. s. 89—90.

man pisze swoje rozważania religijne, język jego staje się obrazowy, barwny i dźwięczny. Nie jest to jednak poezja, mimo iż dla przedstawienia doskonałości Boga, czerpie z barw tęczy i majestatu firmamentu gwiazd. Jest to jedynie sposób (środki) rozważania prawd religijnych: „Spróbuj rozszczepione promienie związać, nie uzyskasz nic jeno tajemnicę! Możesz je według schematu jakiegoś pojęcia rozłożyć, ale nigdy nie będziesz oglądał jako obrazu... My musimy więc skromnie Boga naszej świadomości oglądać jako żywą istotę, jako jeden i ten sam Przedmiot, jedną i tę samą Rzeczywistość, ze strony tego czy owego boskiego przymiotu".

Jednym ze środków, którymi Newman w tych rozważaniach stale się posługuje, jest analogia (np. rzeczy widzialnych i niewidzialnych), przez co treści analogiczne konkretyzują sie i zabarwiają się psychologicznie. Ułatwia to syntetyczne i empiryczne prowadzenie myśli, a rzeczy niewidzialne uzyskują wszystkie barwy i dźwięki rzeczy widzialnych, zaś myśl uzyskuje pewność psychologiczną. Przemawia tu doświadczenie w szacie konkretnych obrazów i nastrojów osobistych, płynących z głębokiej wiary. Podkreśla tedy, iż przeżycia te odrębnie stosują się do każdej indywidualnej psychiki. Rozważanie konkretnych cech podobieństwa (różnice) np. świata widzialnego i niewidzialnego rozwija się w obrazach (i nastrojach), luźno raczej psychologicznie związanych („konwergujących"), będąc obrazem poszczególnych, konkretnych przeżyć. Kierunek [1] rozważania tj. ugrupowanie tych konwergujących myśli przybliża nas do praktycznego wniosku. Nie jest on pojęciem abstrakcyjnym, lecz zsumowaniem konwergujących obrazów. Dlaczego Newman idzie tą drogą myślenia? W myśleniu odróżniamy stronę formalną i materialną. Otóż jeżeli chodzi o myślenie religijne, tj. gdzie cała waga myśli spoczywać musi na oglądaniu treści, na Przedmiocie, materialna logika góruje nad formalną.

---

[1] Newman (*Serm.* 14) wskazuje, że kierunek ten zachować możemy dzięki „first principles", tj. całości układu myślowego, a nie bezpośredniej intuicji. Por. Lindworsky, *Das sshlusfolgernde Denken.* Freiburg 1916.

Widoczną jest tedy wspólność terenów ze Schleiermacherem.

Co więcej, dadzą się wykazać nie tylko wspólne punkty wyjścia, ale istotne powinowactwo ich systemu logicznego i metody [1].

Punktem wyjścia jest fakt, iż zarówno Schleiermacher jak i Newman, skierowując się na badanie samej czynności poznawczej, sądzą, iż myśl pozostaje w relacji do bytu (jest funkcją bytu) i wobec tego przeprowadzają rozróżnienie czynności poznawczej [2]. „Przez ujmowanie treści twierdzeń rozumem przypisywanie przez nas terminom [3], z których twierdzenia się składają, pewnego określonego znaczenia. Czym są dla nas te terminy? W pewnych wypadkach reprezentują one idee istniejące w naszym umyśle, lecz nie na zewnątrz niego; w innych zastępują one nam w myśleniu rzeczy istniejące na zewnątrz nas, które stały się czymś naszym jedynie w drodze doświadczenia".

Przez odrębną funkcję ujmujemy konkretne treści z zewnątrz, z uzyskanych zaś w odrębny sposób wytwarzamy abstrakcyjne pojęcia [4]. „Umysł nasz ujmuje nie tylko przedmioty (zewnętrzne) w ich rzeczywistości jednostkowej zawsze, lecz posiada także dar za pomocą odrębnych aktów twórczych uprzytamniania ich w postaci uogólnień i abstrakcji". W myśleniu może tylko na przemian przeważać jedna lub druga funkcja (Exp. 10 Brzoz. 155) i wobec tego „istotnie nie ma człowieka, który by posługiwał się tylko jednym z tych sposobów ujęcia (tj. rzeczowego lub tylko pojęciowego) z całkowitym wykluczeniem drugiego".

---

[1] Aby rzecz wykazać, cytuję odnośne wyjątki z Grammer of Assent, w tłómaczeniu Brzozowskiego, *J. H. Newman;* odpowiadającą zaś myśl Schleiermachera w jasnym i systematycznym ujęciu Weisenborna *Expositio Philosophiaę Shleirmachari Dialecticae.* Halle 1843, zaznaczam w sygnaturze: ExP., oraz stronę.

[2] Terminy są to bądź wyrażenia (ujęcia) abstrakcji, bądź konkretnych symbolów rzeczy, zaś u Schleiermachera mamy bądź ujęcie treści zewnętrznej bądź wewnętrznej.

[3] Ex P. s. 7. Brzozowski, *Newman.* s. 150.

[4] Ex P. s. 10, 12, 17. Brzozowski, *Newman.* s. 150.

To odróżnienie czynności poznawczej w stosunku do bytu, jako sposobów ujmowania treści, daje podstawę Schleiermacherowi i Newmanowi do stworzenia podziału pojęć wedle treści na idealne i realne. „Istnieją twierdzenia, w których oba terminy są pojęciami ogólnymi, reprezentują one coś abstrakcyjnego, ogólnego, nie istniejącego na zewnątrz myśli, te twierdzenia nazywać będę pojęciowymi (notional). W innych twierdzeniach oba terminy są nazwami indywidualnymi, jednostkowymi i zastępują dla nas rzeczywistości istniejące na zewnątrz nas pojedyńczo i indywidualnie. Tego rodzaju twierdzenia nazywać będę rzeczowymi (real). Mamy więc dwie postacie ujmowania i opracowania twierdzeń: rzeczową i pojęciową”. [1] Zatem „jak pojęcia wynikają z abstrakcji, tak obrazy wyrastają z doświadczeń”.

Jeżeli więc chodzi o system logiczny waga pojęć realnych wynika z ich funkcji organicznej, dostarczającej materiałów dla abstrakcji, bez czego pojęcie staje się „vacuum”.

W ten sposób i w systemie logicznym ciążenie przesuwa się na treści pojęć. Lecz i Newmanowi i Schleiermacherowi logiczne formy nie wystarczają [2]. „W drodze sylogizmu nie jesteśmy w stanie dowieść istnienia jakichkolwiek twierdzeń, oczywistych samych przez się. Sylogizm, chociaż niewątpliwie nie jest całkiem bezużyteczny, wykonywa zaledwie najłatwiejszą część w poszukiwaniu prawdy, ponieważ trudności leżą zawsze raczej w ustaleniu pierwszych zasad, nie zaś w przeprowadzeniu formalnego dowodu. Nawet w wypadkach, gdy dowodzenie jest wyjątkowo bezpośrednie i nieubłaganie ścisłe, muszą w nim być pierwiastki, przyjęte w postaci warunków samych i właściwości natury ludzkiej, ale ileż innych przypuszczeń zawiera każde rozumowanie w przedmiotach konkretnych” (Cf p. 287) „Der Schlus ist blos Besinnung darüber, wie man zu einen Urteil, das Schlussaatz ist, gekommen ist, oder gekommen sein könnte” (Brzoz. 185). „Logika zatem nie dowodzi niczego w istocie rzeczy, pozwala nam ona poro-

---

1 Brzozowski. s. 151 i 156. Podobie Schleiermacher. s. 94.

2 ExP. s. 27. Brzozowski, *Gram. of. Ass.* s. 184 cz. II.

zumieć się co do kierunku pracy poznawczej z innymi, poddaje nam ona myśli, odsłania perspektywy, ukazuje niejako plan lub mapę naszego rozumowania, ale dla dowiedzenia rzeczywistego jakiejś konkretnej prawdy potrzebne jest nam organon bardziej subtelne, giętkie, zmienne niż argumentacja słowna".

Zilustrowałem poprzednio, jak w rozumowaniu Newmana wniosek wypływa z ugrupowania szeregu obrazów, których powiązanie dokonywa się w pewnym kierunku. Tego rodzaju rozumowanie musimy stosować w zagadnieniach konkretnych. Dlaczego? Oto centralny problem systemu logicznego Newmana: „Sądzę, że zasada konkretnego rozumowania posiada pewne analogie z podstawą nowoczesnej nauki matematycznej zawartej w słynnej lemmie, od której Newton zaczyna wykład swych „principia". Wiemy, że prawidłowy wielokąt wkreślony w koło dąży do stania się tym kołem w miarę, jak zmniejszamy jego boki w sposób ciągły. Koło jest tu granicą wielokątną, aczkolwiek dążenie to coraz bardziej zbliżające się do urzeczywistnienia, nigdy nie staje się czymś więcej niż dążnością. Podobnie wniosek w zagadnieniu realnym jest raczej przewidziany i przepowiedziany [1], niż aktualnie osiągnięty(s. 194). Tak tedy u Newmana każdy akt poznawczy jest aproksymatywny, my poznajemy bowiem konkretne rzeczy w sposób przedmiotowy (s. 150). U Schleiermachera nie ma aproksymatywnego myślenia w poszczególnych aktach, lecz w całości poznawania [2].

Tu jakby za uderzeniem otrzymujemy wyjaśnienie metody Newmana.

Jeżeli poznanie jest aproksymacją, łączeniem pozytywnych danych, w takim razie w nabywaniu nowych odgrywa rolę do-

---

[1] Nie jest to przeciwne nauce Tom. Aquinatis (Summa theol. II a II ae VIII).

[2] *Schleiermacher Ausgewahlte Werke* in vier Banden. Leipzig 1910 s. 84, 3 t.: „Von der Idee der Welt kann man sagen, das die ganze Geschichte unseres Wissenseine Aproksimation dazu sei. Sie ist daher auch wirklich vorschwebendes Schema gleichsam das praktisch transzendentale prinzip des Wissens, denn wir schreiten absichtlich fort, um diese Idee zestande zu bringen.

tychczasowy układ umysłowy („Anticipation"). Skoro poznawanie jest przybliżaniem się do ujęcia przedmiotu, to nad rozwinięciem formalnego i nieformalnego systemu logicznego „inference" musi czuwać zmysł wywodu „illative-sense", odgrywający rolę sumienia umysłowego, stanowiąc giętki i ciągły sposób wyprowadzania i rozwijania twierdzeń (zwłaszcza nieformalnych). Schleiermacher z przyczyny „poznania uwięzionego w subiekcie", nie odnajduje tego zmysłu. Czymże tedy jest i jak działa ów „illative sense"?

Zmysł wywodu [1] (illative sense) jest to zdolność sądzenia i wnioskowania, gdy jest w pełnej mierze czynna, albowiem umysł to rozumuje i kontroluje własne wyniki rozumowania, a nie żaden sztuczny aparat techniczny zbudowany z twierdzeń i wyrazów, i to zdefiniowanie istotnego stanu rzeczy stanowi jedyną i ostateczną odpowiedź na problem: „czy nie istnieją żadne sprawdziany dokładności rozumowania, które by pozwoliły uznać, że pewność słusznie może być przypisywana twierdzeniu wywiedzionemu, jeżeli, jak ustaliliśmy to, nie może tu być mowy o rękojmiach ściśle naukowych" (Brzoz. s. 202) tj. w poznaniu aproksymatywnym).

Zmysł wywodu jest autonomiczny i działanie jego zależy od „anticipation", tj. subiektywnego ustawienia się. „Wyrocznia autorytatywna, która miała by kierować naszą drogą, musiała by dawać coś więcej prócz tego, co skąpe i sztywne traktaty i uogólnienia dać nam są w stanie: są one jasne i dokładne właśnie w stosuuku do takich punktów, które mają dla nas najmniejsze znaczenie. Władza rozstrzygająca ześrodkowana jest w umyśle jednostki, który jest w ten sposób sam dla siebie prawem, swym własnym sędzią we wszystkich sprawach, które mają osobisty charakter" (Brzoz. s. 207).

Jakby głosem owego sumienia umysłowego „illative sense" jest przyświadczenie „assent". Zdaniem Newmana Locke uważa

---

1 Tak tłómaczony wyraz przez Brzozowskiego („J. H. New." s. 201), jakoteż „assent" = „przyświadczenie" — na język polski (ibid 148, 157, 159), uważam za dosyć trafny.

myślenie nieformalne, które jest jednak naturalnym, za iracjonalne dlatego, że ma na względzie schemat, jak to umysł powinien myśleć, a nie, jak rzeczywiście myśli, i przeciwstawiając dowodzenie i przyświadczenie, stwierdza dwa przeciwieństwa: 1. „przyświadczenie jest bezwarunkowe i dlatego też znajduje swój wyraz w twierdzeniu. Moc dowodzenia jest uwarunkowaną, gdyż wniosek co najmniej już wymaga przyjęcia przesłanek, szczególnie w przedmiotach konkretnych, co do których metody demonstracji geometrycznej są niemożliwe; 2. ujęcie znaczenia danego twierdzenia jest niezbędne, by przyświadczenie co do niego było możliwe. Nie możemy przyświadczać żadnemu twierdzeniu, którego znaczenie nie jest przez nas ujmowane w pewnej mierze, podczas gdy moc dowodzenia nie wymaga, byśmy rozumieli treść właściwą twierdzeń, na którą rozciąga się ono (s. 149). Uczyniwszy to zestawienie tak określa przyświadczenie i jego funkcje: „Rozpatrzyłem przyświadczenie, jako przyjęcie myślowe pewnego twierdzenia, którego znaczenie jest dla nas zrozumiałe jako bezpośredni, bezwzględnie, zupełnie w sobie samorzutny akt umysłu (niewykluczający wprawdzie możności, że znane są nam dowody na rzecz twierdzenia, którego dotyczy), a wreszcie w najliczniejszych wypadkach dokonywany bezwiednie“ (s. 158) i dalej: „Przyświadczenie nie pojawia się w żadnym stopniu, póki nie pojawi się całkowicie. Dowody mogą wzrastać, przyświadczenie nie ma miejsca. To nieposłuszeństwo logice formalnej najlepiej charakteryzuje tę najważniejszą, bo ustawiczną i najgłębszą czynność naszego umysłu”. Niewątpliwie przy tworzeniu tych pojęć illative sense, a przede wszystkim assent odgrywała u Newmana główną rolę obserwacja umysłu takiego, jakim on jest („Schlichter Beobachter”). Nie podaje on ścisłej definicji owego przyświadczenia — a jego przedmiotowy stosunek do formalnego rozumowania przedstawia następująco. „Niewątpliwie istnieje pewien związek pomiędzy naszymi rozumowaniami logicznymi i naszym przyświadczaniem, również jak istnieje pewien związek pomiędzy wznoszeniem się słupka rtęci w termometrze i naszymi wrażeniami: ale rtęć nie jest przyczyną zdrowia i życia, argumentacja słowna nie jest podstawą ani źródłem

wewnętrznej wiary. Jeżeli czujemy war lub chłód, nikt nie przekona nas, że nie jest tak ukazując, że termometr wskazuje 60^0. Umysł to rozumuje i przyświadcza, a nie zaś diagramat na papierze" (s. 107/1).

Teraz rozumiemy kwestię zasadniczą w filozofii religii Newmana, którą z taką jasnością spostrzega Bremond, że u Newmana odwrotnie niż u wszystkich dotąd pisarzy chrześcijańskich cały gmach życia religijnego spoczywa na sumieniu, dlaczego żąda, aby wszelka religia uzasadniała się przez sumienie, a nie aby religia stwarzała sumienie (Bremond „Essai biogr." s. 492/3). Analogia zachodząca między sumieniem, przez które otrzymujemy doświadczenie wewnętrzne, a illative sense, przez które mamy doświadczenie zewnętrzne, wskazuje, że oba te czynniki kierujące, autonomiczne, bezapelacyjne, a rozsądzające jeden poznawczo, drugi etycznie, że oba te czynniki muszą mieć podstawowe znaczenie w swoim zakresie. Z tym narzuca się pytanie, a raczej osiowe zagadnienie, będące terenem walki wielu różnych, a ściśle mówiąc dwóch skrajnych obozów: z jednej strony, pogląd wyznawców Schleiermacher — Pascal, z drugiej, neoscholastyków, zagadnienie: czymże jest w takim razie u Newmana to sumienie?

Zanim przystąpię do odpowiedzi na to zasadnicze w filozofii Newmana zagadnienie, powrócę do podstawowego teoriopoznawczego stosunku myśli i bytu. Podobnie jak u Schleiermachera (ExP. 7, 32) są u Newmana dwa źródła doświadczenia, zewnętrzne przez zmysły (spostrzeżenia) i przez wewnętrzne odczuwania, o ile dzięki tym zewnętrznym spostrzeżeniom przez zmysły poznajemy świat zewnętrzny, o tyle przez owe wewnętrzne odczuwania poznajemy świat wewnętrzny (Grammer of Ass. 63). Podobnie jak u Schleiermachera, te dwa obszary doświadczeń stanowią całość naszej wiedzy o bycie (Schl. Ausgew. W. 63).

Zatem w zagadnieniu naszym zwrócić musimy uwagę na wyodrębnione tereny i dystynkcję między prawem natury i prawem moralnym. Przywara określa system Newmana jako Gewissenssystem i czyni Bremondowi istotny zarzut, że utożsamia sumienie z uczuciem.

Niewątpliwie są to dwie różne rzeczy. Przykładem mógłby tu być wylew uczuć religijnych u Izraelitów w czci złotego cielca na pustyni, przeciw własnemu sumieniu, którego głos chwilowo zepchnięto w głębię podświadomości. Uczucie religijne (w fizjologicznym raczej znaczeniu) może iść zatem wbrew lub poza głosem sumienia. Na odwrót im wyraźniej występuje głos sumienia, tym żywiej występują zazwyczaj uczucia religijne (negatywnie bojaźń i pozytywnie miłość)[1]. (d. n.)

---

1 *Gram. of. Ass.* s. 107—110; *Callista* s. 314/15—226.

II.

Wigilijna alokucja Ojca św.

„Gdy w dzień wigilijny Kardynałowie i Dwór papieski składali Ojcu św. dorocznym zwyczajem życzenia i dziekan św. Kolegium wygłosił okolicznościowe przemówienie, w odpowiedzi swej Papież podkreślił, że do podziękowań za życzenia dorzucić musi dwa słowa, jedno stwierdzające fakty, drugie — przypominające zasady i słowa najżywszego protestu.

Smutną zaiste jest rzeczą stwierdzenie faktu prześladowania religijnego w Niemczech, Ojciec św. powtarza: *prześladowania*, bowiem jest to jedynie właściwa nazwa tego, co się w Niemczech dzieje. Powtarza się ciągle, że w Niemczech nie ma prześladowania, Ojciec św. jednak wie, że to prześladowanie istnieje, prześladowanie rozbudzające niepokój, poważne i tak obfitujące w smutne skutki, że mało było podobnych przykładów. Jest to prześladowanie, któremu nie brak brutalności, gwałtu, podstępu, złośliwych fałszów i kłamstw. Nikt nie może myśleć, by Papież poruszając rzeczy tak poważne nie był dobrze o nich poinformowany lub mówił o nich bez ich zbadania. Ojciec św. kocha Niemcy, z którymi miał tyle drogich Mu i cennych łączności, zwłaszcza w dziedzinie intelektualnej, i mało krajów zna równie dobrze jak Niemcy.

Podwójnie przeto bolesną jest dla Niego rzeczą, gdy stwierdzić musi, że od dawna w Niemczech popełnia się przewinienia przeciw prawdzie, tak szczególnie drogiej Ojcu św., przeciw hierarchii, religiii, Kościołowi katolickiemu. Mówi się tam, że religia katolicka nie jest już religią katolicką, lecz polityczną, że nie naucza się Wiary, lecz „robi politykę". Takim pomawianiem religii o politykę usiłuje się usprawiedliwić prześladowania i przedstawić je jako narzędzie obrony. Ojciec św. przypomina, że to samo doświadczał sam Jezus Chrystus, gdy stawiano Go

przed Piłatem pod zarzutem uprawiania polityki i zamiaru ogłoszenia się królem. Piłat, który zrozumiał fałsz oskarżenia, lecz udawał, że tego nie pojął, zapytał wtedy Jezusa, czyby istotnie był królem? Jezus odpowiedział, iż królestwo Jego nie jest z tego świata, gdyby bowiem było ziemskie „wzdyżby się bili słudzy moi”.

To samo może powiedzieć Papież. Gdyby uprawiał politykę, w dzisiejszych czasach, gdy tyle mówi się o uzbrojeniach i wojnie, mógłby przecież posiadać gdziekolwiek chociażby jakieś małe siły, które by Mu przyszły z pomocą. Ojciec św. jednak tego nie potrzebuje i z Jezusem Chrystusem powtarza, że królestwo Jego nie jest z tego świata. Nie czyni polityki, lecz za Boskim Mistrzem powtarza, że celem Jego jest danie świadectwa prawdzie, aczkolwiek świat mało troszczy się o prawdę, podobnie jak Piłat, gdy zapytawszy Jezusa: „Co jest prawda”, odszedł.

Papież przed światem całym protestuje przeciw oskarżaniu Kościoła o politykę. Na całym świecie są wierne i oddane dzieci Jego i nikt z nich nie uwierzy, by Papież uprawiał politykę, wszyscy natomiast mogą stwierdzić, że wiedzą, iż naucza jedynie religii. Zapewne, musi pouczać także, że najzwyklejszy obywatel powinien swym życiem świeckim stwierdzić poddanie się prawom boskim, to jednak nie jest jeszcze polityką. Ojciec św. chce tylko, by także w życiu świeckim, zbiorowym i społecznym szanowane były Prawa Boże, które są także prawami dusz, kto zaś inaczej myśli i mówi, obraża prawdę.

Największym bólem Namiestnika Chrystusowego jest to, że stawia się Go pod zarzutem nadużywania religii, dotkliwszym przez to, że to samo oskarżenie rzuca się pod adresem tylu czcigodnych braci wśród biskupów i kardynałów, pod adresem tylu kapłanów i wiernych, zawsze gotowych do posłuszeństwa wobec praw Boga, pragnących być nie tylko dobrymi chrześcijanami, ale i dobrymi obywatelami, świadomymi swoich obowiązków społecznych zarówno wobec ludzi jak i wobec Boga.

Zaznacza Ojciec św., że protest Jego nie potrzebuje być wyraźniejszym i donioślejszym przed całym światem, powtarza,

że nie uprawia i nie chce uprawiać polityki, jak to wiedzą i widzą wszyscy, którzy chcą patrzeć. Pragnie tylko, by to stwierdzenie prawdy posłużyło pociechą dla tych braci w episkopacie i tych drogich kapłanów i wiernych, którzy cierpią prześladowania tak błędnie i niesprawiedliwie im narzucane. Ojciec św. chce, by synowie Jego wiedzieli, iż jest z nimi, iż zna ich udręczenia i cierpienia i że Jego najgłębszym bólem jest właśnie to, iż wie, jak bardzo obraża się ich w najczulszych sprawach szlachetnej ich duszy.

Zakończył Ojciec św. swe przemówienie z serca płynącym błaganiem Najwyższego, by pośpieszył z pomocą swym wiernym synom tyle cierpiącym nie tylko w Niemczech, ale i w innych krajach oraz wezwaniem wszystkich do modłów, aby ci, którzy obrażają prawdę oświeceni zostali a wszyscy mogli znieść obecne doświadczenia z cierpliwością, którą wskazuje nieskończone miłosierdzie Boże". KAP.

Przemówienie wigilijne JEm. Ks. Kardynała Prymasa Hlonda przez radio.

„Polska wilia. Chwila czarowna ceremoniałem wigilijnej wieczerzy, obrzędem opłatkowym, powabem choinki, wdziękiem kolęd, atmosferą pokoju. Szliśmy ku niej, jakby ku uldze wytęsknionej, odrywając się od jednostajności i udręki szarego, niespokojnego dnia.

Polska wilia! Chwila dostojna głębią swego znaczenia, treścią religijną, mistyką pasterki, bliskością wcielonego Boga. Wracamy do niej z wiarą w duszy, zrywając ze światowością powszedniego życia, otrząsając się z ziębu laicyzmu.

Polska wilia! Chwila serdeczna ciepłem serc bliskich, miłością domowego ogniska, urokiem rodzinnego szczęścia, poczuciem narodowej łączności, gorącości życzeń, zmyślną niespodzianką podarków. Za nami pozostały nieporozumienia, podziały, swa-

ry i walki. Żyjemy tchnieniem jedności, uczuciami braterstwa, wspólnotą krwi i wierzeń.

Polska wilia! Chwila dobrej woli. Chcemy być w zgodzie ze sobą i sumieniem, w zgodzie z Bogiem. Odwracamy się od fałszu, uciekamy od zakłamania, żałujemy za swe usterki i grzechy. Pragniemy wejść w styczność z niebem i w szczerym pojednaniu się z prawdą bożego wieczora śpiewać bez rozsterki w duszy: „a Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami".

Noc Betlejemska, jasna a tajemnicza, stanowiła największy zwrot w dziejach świata. Chrystus, „położon na upadek i powstanie wielu", wkroczył w życie narodów jako zasadniczy pierwiastek duchowy. Wszczął się przełom w duszach, przełom w umysłach, przełom w sumieniach. Przełom ten dźwigał i wynosił, łamał i kruszył. Dzisiaj, gdy dokonywa się donośniej niż kiedykolwiek, sięgając do wszystkich podstaw ideowych życia i ustrojów wtórują mu to wzlotne porywy i zapamiętałe bohaterstwo, to wstrząsy i klęski. Narody, znalazłszy się na rozstajnych drogach, stanęły wobec nieunikniętego podziału duchów, który stanowić będzie o istocie nowych czasów. Na tym rozdrożu dwudziestego wieku męczą się ludzkie myśli i sumienia, potykają się filozofie i kultury, uderzają się z podsumowaną z wieków siłą największe za ludzkiej pamięci kontrasty.

Polska przeżywa ten przełom rozsądniej niż jej bliżsi i dalsi sąsiedzi. Porwana głębokim prądem odzyskanego bytu, wiedziona duchem swych dziejów, wpatrzona w wielkość, która ją czeka, kuszona przez współczesne demony, szuka decyzji w swym instynkcie, w świadomości swych przeznaczeń, w ewangelii swych wierzeń. Jest dla niej rzeczą oczywistą, że ani na materialistycznych pustyniach ducha ani na samowoli totalistycznych dyktatur, przeczących godności i sumieniu człowieka, nie można budować twórczego zbiorowego życia. To też chociaż wokoło trwoga, zamęt, walki bratobójcze, orgie krwawych porachunków, okropności wojującego bezbożnictwa, sztuczne wskrzeszenie pogaństwa, Polska w własnej duszy, w swym powołaniu, w rozjaśniającej się wizji Chrystusowej prawdy odnajduje siebie i odgaduje drogę swej

przyszłości. Pod względem światła i ducha nie potrzebuje zapożyczać się u nikogo. Nie składa sobie nowych bożków, nie odgrzewa zamarłych kultów bałwochwalczych, nie myśli klękać jak tylko przed swym dawnym Bogiem, którego dzisiaj kolędową modlitwą wielbi złożonego na sianie. Chrystusem wyzwala Polska swoje sumienie, odbudowuje godność, gruntuje swój niepodległy byt i nieśmiertelny czyn. Jako państwo „dobrej woli" klęka Polska przed Bożym Dzieciędem z hołdem wierności i uwielbienia.

Na ziemi polskiej, gdzie widok Boga w żłobku najgłębiej poruszył duszę ludzką, gdzie Betlejem wyśpiewane zostało najcudniejszymi pieśniami, gdzie kolęda parafrazowała liturgię Bożego Narodzenia niedoścignionym hymnem myśli, afektów i barw, na tej ziemi także życzenia wigilijne wypowiadają się rzewniej, szczerzej, choć prosto i krótko, szukając sobie nieraz wyrazu raczej w spojrzeniu życzliwym, w serdecznej łzie. Taką nutą brzmią również życzenia Prymasa.

Niech Chrystus umacnia Polskę swym błogosławieństwem. Nastający rok niech z łaski Opatrzności będzie dla Rzeczypospolitej i jej rozwoju pomyślny, dla narodu i jego ducha szczęśliwy, dla Kościoła i jego działalności apostolskiej błogosławiony. W polskiej duszy i w życiu polskim niech to przemaga i niech to się wybija, co szlachetne, czyste i święte, twórcze i zbawienne. Przesłonięte tajnią dni nowego roku, niech się w polskim domu poczynają nadzieją, niech się wypełniają szczęściem pracy, niech się kończą wieczorem pokoju i zadowolenia. Niech pomyślność i swoboda ducha wrócą do domu robotniczego, niech radość napełni pracowitą wieś. Niech wiara koi ból skutego z doczesnością życia a łaska Boże niech duszom szeroko otwiera dostęp do bogactw nadprzyrodzonych.

Polska fala roznosi te słowa i do was, Rodacy, o których można by powtórzyć uwagę dzisiejszej ewangelii: „miejsca im nie było w gospodzie". Nie masz was w kraju, bo na swych ojcowiznach znaleźliście się poza granicami państwa, albo jako tułacze poszliście gościńcami polskiego pielgrzymstwa daleko, do obcych. Wiedzcie, że żaden naród nie jest tak zazdrosny o swe mniejszości w ościennych państwach, żaden kraj nie ma takiego kultu dla swej emigracji jak Polska. Więc z wami wszystkimi, Rodacy poza Rzecząpospolitą, święcimy wilię dzisiejszą. Łamiem

się z wami polskim opłatkiem. Gdy w ten wieczór miliony polskich serc tulą się do siebie, chcielibyśmy w świątecznym uścisku przytulić przede wszystkim was. Ślemy wam wszystkim z ojczyzny życzenia najserdeczniejsze. Choćby wam brakło polskiej pasterki, kolędujcie z nami i w tę kolędę włóżcie wszystkie swe tęsknoty, bóle i życzenia.

Dosiego roku życzą sobie nawzajem, w kraju i na całej kuli ziemskiej wszystkie dzieci Orła Białego, oddając w Bożą opiekę Rzeczypospolitę i siebie".

J.Em. Ks. Prymas Kardynał Hlond o gwiazdce ubogim dzieciom i pomocy zimowej bezrobotnym.

W sobotę dn. 18..XII 1937 r. w przededniu kwesty w „złotą niedzielę"—„Gwiazdka ubogim dzieciom—pomoc zimowa bezrobotnym" — JEm. Ks. Prymas Polski Kardynał August Hlond, wygłosił w radio przemówienie, w którym zaznaczył, iż cel zbiórki nie dopuszcza „ni protestu, ni obojętności". Nawiązując do tego stanowiska Jego Eminencja następnie mówił:

„Od tradycyjnego stołu wigilijnego w polskim domu promienie szczęścia paść mają w te suteryny, w te poddasza, w te kąty ciemne, w te szałasy zimne i w te wilgotne forty, gdzie dziecko nie wiedzieć czego więcej łaknie, czy chleba czy radości. W atmosferze wiecznej biedy, upokorzenia, beznadziejności rosną tam, a raczej karleją dzieci bezrobotnych, nieodziane, niedokarmione, kawęczące. Zrosłe z niedolą niedołężnieją fizycznie i duchowo, jakby w tym narodzie i w tym kraju nie miały prawa do pełnego rozwoju. Ta zbiórka będzie miała powodzenie. Polska zgotuje swym biednym dzieciom gwiazdkę godną swego honoru narodowego. Zapali im choinkę szczęścia, stół im wigilijny zastawi bogaty, kolędą ich uraduje, darami obsypie—i w serce swe zamknie na cały rok.

Poza doraźną kwestą na „gwiazdkę dzieciom" jest w toku akcja dla bezrobotnych, obliczona na cały długi, monotonny ok-

res zimowy. Znamy tę zbiórkę z ubiegłych lat. Dawała już wyniki, które nas napawały radością i dumą. Chyba nas jej nawrót nie nudzi i nie męczy.

Myśl polska nie powinna się oswajać z bezrobociem. Nie możemy się przyzwyczajać do zjawiska, że na obwodach miast i w wsiach przeludnionych powstaje w poniżeniu nowy typ człowieka, człowieka nieomal bezimiennego, wyłączonego ze społeczeństwa, wyzutego z prawa do pracy i zarobku, niedopuszczonego do kształtowania życia, odciętego od horyzontów przyszłości, skazanego na zanik ideałów, utrwalającego się w psychologii proletariatu. Na tle tej rzeczywistości, która od twórczych zadań usuwa nieubłaganie setki tysięcy rąk i umysłów, skazując legiony zdrowych ludzi na bytowanie kosztem innych, dynamika kontrastów społecznych urasta do grozy a brzemię odpowiedzialności za ten zmarnowany bratni materiał ludzki zmusza wszystkich do stosowania możliwych środków zaradczych. Nic tu nie pomoże ani przeczenie natężeniu tego zjawiska, ani lekceważenie jego tragizmu, ani samolubna obojętność na jego okropności, ani niepatriotyczne zwalanie całego zagadnienia na rachunek i odpowiedzialność Państwa. Trzeba bezrobocie uznać za jeden z najniebezpieczniejszych objawów społecznych i wspólnym wysiłkiem je usuwać. Będzie to wysiłek wielki i długi, bo sprawa bezrobocia wiąże się z rozwojem stosunków gospodarczych, społecznych i politycznych, które powoli układają się w żywą rzeczywistość polskiego życia. Idziemy ku wielkości i dobrobytowi drogą ciernistą, wśród zmagań, walcząc z niedostatkiem. Każdy postęp okupujemy ofiarami, każdą zdobycz uświęcamy czynem społecznym. Każdy krok naprzód znaczymy trudem. Bez hartu i wysiłku nie wykrzesalibyśmy tężyzny ducha i nie wykończylibyśmy ani społecznej ani politycznej budowy ojczyzny.

Ale Polska wielka, spokojna, potężna—to Polska bez proletariatu, czyli Polska zorganizowana na społecznych zasadach sprawiedliwości i miłości. Wtedy propaganda komunistyczna nie będzie miała u nas ani faktycznego uzasadnienia ani pozoru słuszności ani powodzenia. Gdzie nie ma proletariatu, tam komunizm jest nonsensem i próżną farsą. A Polska bez proletariatu —

to Polska bez bezrobotnych. Przetrwać okres przymusowego bezrobocia i bezrobocie szybko likwidować — oto hasło. Więc trzeba otwierać warsztaty, fabryki wznosić, tworzyć zakłady przemysłowe i przemysłowe okręgi, budować kanały, bić drogi, szukać nowych możności pracy i bytu, ale zarazem trzeba w masach do pracy niedopuszczonych ratować zdrowie, ducha, godność, człowieczeństwo, by się czekaniem nie upodliły i nie zmarnowały w sobie twórczych ludzkich instynktów.

Całą duszą przyłączam się do kwesty na rzecz akcji zimowej, prosząc, byśmy i tej zimy w duchu miłości chrześcijańskiej, sprawiedliwości społecznej i narodowej solidarności nie odwówili swej pomocy bezrobotnym.

Wielebne duchowieństwo wzywam do walnego udziału w tej akcji i do popierania jej powagą swego posłannictwa.

Wyłączam zupełnie możliwość, by tegoroczna akcja zimowa nie miała dorównać poprzednim czy pod względem zapału, czy pod względem natężenia i wyników. Byłby to objaw niepokojący, wskazujący na niebezpieczne zmęczenie wobec społecznych zadań narodu.

Akcja zimowa stwierdzi i tą razą szlachetność i wielkość polskiej duszy".

III.

Sól ziemi polskiej. Dzieje sług Bożych. Praca zbiorowa. Warszawa. Koło Studiów Katolickich. 1937 s. 284 zł. 3.50.

Praca ta obejmuje życiorysy niektórych świętych polskich i Polaków, szczególnie zasłużonych dla Kościoła w Polsce. Z dawnych wieków to św. Wojciech, św. Florian, św. Stanisław, bł. Bogumił, św. Jacek, bł. Czesław, bł. Salomea, bł. Kinga, bł. Jolanta, bł. Jakub Strzemis, królowa Jadwiga, św. Kazimierz, św. Jan Kanty, bł. Ładysław, św. Stanisław Kostka, bł. Melchior Grodziecki, ks. Piotr Skarga, hetman Stanisław Żółkiewski, św. Jozafat Kuncewicz, bł. Andrzej Bobola. Ze współezesnych—m. Marcelina Darowska, o. Jan Beyzym, br. Albert, Piotr Borowy, o. Rafał Kalinowski. Przeważają więc wieki dawniejsze.

Autorowie to ks. Konstanty Michalski, Józef Birkenmajer, Wiktoria Gorymska, o. Jacek Woroniecki, Maria Wróblewska, Jan Dąbrowski, Fryderyk Papée, ks. Tadeusz Glemma, ks. Jan Rostworowski, ks. Czesław Falkowski, K. Lepszy, ks. Wł. Rejowicz, s. Benwenuta, ks. Ferdynand Machay, Eleonora Reicher.

Życiorysy posiadają wielką wartość i niezawodnie będą chętnie czytane, budząc zamiłowanie do życia religijnego. Opisane postacie nie są papierowe, lecz żywe. Rzecz zrozumiała, że opracowania poszczególnych życiorysów różnią się rozmiarami i sposobem przedstawienia. Jedni zwracali uwagę na życie nadprzyrodzone, co jest zaletą, inni raczej uwydatnili działalność osoby, której życiorys pisali i jej wartości moralne. Inni przytaczali dla charakterystyki wyciągi z dzieł. Gdy chodzi o współczesnych, autorzy często powołują się na listy i wspomnienia.

Książka wydana bardzo pięknie i pod tym względem również się wyróżnia dodatnio. Liczne i piękne ilustracje p. Garczyńskiej podnoszą wartość książki. *R.*

Zofia Starowieyska-Morstinowa. *Kamień i woda.* Poznań, Nacz. Inst. A. K. (Biblioteka Kultury nr 6). 1937 s. 116, zł. 2.00.

Są to wrażenia z podróży po Jugosławii. W rozdziale „Najpiękniejszy salon świata"—perystyl przed mauzoleum Dioklec-

jana w Splicie. Autorka mówi o pałacu Dioklecjana i podaje charakterystykę samego cesarza, która odbiega od zwykłych o nim pojęć. „Rozum i wyrachowanie górowały u niego nad odruchami okrucieństwa i nienawiści”. (s. 46). Główną winę prześladowania chrześcijan może ponosi okrutny i krwiożerczy Maximilan. Obszernie mówi o artyście zwanym Meštrowić. Książeczka zawiera kilka dokładnych reprodukcji jego dzieł. Wyróżnia się dodatnio z pośród dzieł podróżniczych. *R.*

R. Guardini, *Znaki Święte.* Przełożył z niem. J. Birkenmajer. Poznań—Warszawa—Lublin—Wilno. Księg. św. Wojciecha 1937. s. 97.

W naszym życiu religijnym spotykamy się z różnymi znakami i symbolami, które nieraz na nas żadnego wrażenia nie wywierają, które jednak budzić mogą i powinny szereg głębokich i zbawiennych refleksji. Wczuwanie się w znaczenie tych znaków ułatwi niejednemu książeczka R. Guardiniego, który pojął głęboki sens znaków liturgicznych i potrafił to należycie przedstawić czytelnikowi. Oto znaki, nad którymi Autor snuje swe refleksje: bicie się w piersi, stopnie, furta, świeca, woda święcona, ogień, popiół, kadzidło, żar i światło, chleb i wino, ołtarz, płótno, kielich, patena, błogosławieństwo, święta przestrzeń, dzwony, czas uświęcony, o imieniu Bożym.

Cennna ta książeczka bezsprzecznie niejedną duszę zbliży do Boga i ułatwi jej należyte wykonywanie znaków świętych i skupienie. *X.*

REDAKTOR I WYDAWCA
X. Dr A. Szymański

REDAKTOR ODPOWIEDZIALNY
A. Florkiewicz

Druk. „Narodowa” L. Milarskiego. Lublin, Krak.-Przedm. 78, tel. 26-73.